Beleuchtu

des

Lebens Jesu für das

von

David Friedrich

Dem

christlichen Volke deut

gewidmet

von

Th. Diestelma

Stadtprediger in Ce

Hannover.

Schmorl & von S

1864.

uchtung

des

das deutsche Volk

von

iedrich Strauß.

Dem

e deutschen Namens

ewidmet

von

iestelmann,

rediger in Celle.

Ueberzeugen, nicht überreden!

Das Wissen blähet, aber die Liebe bessert. 1 Cor. 8, 1.

nnover.

von Seefeld.

1864.

BT 301
.S77
1864
c.1
Rare

Druck von Ph. C. Göhmann in Hannover.

Vorwort.

Als ich, von meinem Gewissen gedrängt, in dem Hannoverschen Katechismusstreite öffentlich das Wort genommen hatte[1]), wurde mir von entgegenstehender Seite der Vorwurf gemacht, „daß ich die Orthodoxen so hart angegriffen, während ich den platten, nüchternen Rationalismus und alle die Stürmer, die öffentlich der Wahrheit Hohn gesprochen hätten, nur einmal ganz fein hätte durch die Finger laufen lassen“[2]). Ich habe diesen Vorwurf, den ich auch jetzt noch sowohl im Ganzen für schief, als auch namentlich in seiner zweiten Hälfte für völlig unbegründet halte, seiner Zeit zurückgewiesen, dabei aber auch zugleich die Versicherung ausgesprochen: „Sollte es mir, was immerhin möglich, jemals nöthig erscheinen, im Interesse des Evangeliums und des Glaubens an dasselbe einer falschen rationalistischen Entleerung seines Inhalts entgegenzutreten, so würde ich diesen Kampf, wenn anders Gott mir Kraft erhielte, auch öffentlich eben so wenig scheuen, als ich in der leidigen Katechismusangelegenheit den Kampf mit einem, mir der gesunden evangelischen Freiheit gefährlich erscheinenden Orthodoxismus gescheut hätte“[3]).

Die Zeit ist für mich gekommen, dies Wort einzulösen; auch hat mir's an besonderen Mahnungen dazu nicht gefehlt. Zwar ist es nicht der sogenannte Rationalismus, dem der Kampf gilt, sondern der pantheistische Mythicismus, der freilich auch im Namen der sein sollenden „Vernunft und Humanität“ sich in dem neuen „Leben Jesu von David Friedrich Strauß“ an das „deutsche Volk“ gewendet hat, und in keiner geringeren Absicht, als dasselbe von Christo und dem Christenthum zu emancipiren.

Dieser Kampf ist ein ernster. Es wird von Strauß auf religiösem Gebiete so gut wie Alles in Frage gestellt. Unwillkürlich wird

---

[1]) In der Schrift: Die Katechismus-Angelegenheit in der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, ihre vorläufige Entscheidung und der Weg zu ihrer endgültigen Erledigung. Ein theologisches Votum von Th. Diestelmann. (Dritte Auflage. Celle, bei Schulze. 1862.)

[2]) S. Die Katechismusnoth und ihre Abhülfe durch die Synode. Beleuchtet von Dr. K. K. Münkel. (Verden, bei Steinhöfel. 1862.) S. 14.

[3]) Offenes Sendschreiben an Herrn Pastor Dr. Münkel u. s. w. (Celle, bei Schulze. 1861.) S. 9.

man an das Wort Lichtenberg's erinnert: „Unsere Welt wird noch so fein werden, daß es eben so lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heut zu Tage Gespenster, — und dann über eine Weile wird die Welt noch feiner werden, und es wird fortgehn mit Eile die höchste Höhe der Verfeinerung hinan. Zu dieser Zeit wird des Ernstes saurer Schweiß von jeder Stirn abgetrocknet werden, weggewischt aus jedem Auge die Thräne der Sehnsucht; es wird lauter Lachen sein unter den Menschen, denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an sich vollendet, die Menschheit ist am Ziele, einerlei Krone schmückt jedes Mitverklärten Haupt" [1]).

Ist dies Zeitalter der Welt im Anbruch? Nun Strauß hat hinlänglich das Seine gethan, es mit vorbereiten zu helfen. Das „deutsche Volk" soll durch ihn zu der großen Erkenntniß geführt werden, daß es weder einen persönlichen Gott, noch einen Erlöser, noch ein ewiges Leben gebe! Fortan soll ein jeder, nach Art des weiland Münchhausen, sich selber lediglich am Zopfe seines eigenen Denkens aus dem Sumpfe des Irrthums und der Sünde ziehen können, — soll ein Jeder unter allem Leid der Erde im Hinblick auf ein, freilich nie wirklich gewesenes, auch nie vollkommen wirklich werdendes, „Vernunftideal der reinen Humanität" sein eigener Tröster sein, — soll ein Jeder in absoluter Vernünftigkeit den Selbstverbrennungsproceß seines persönlichen Lebens vollziehn!

Wenn's nur ginge! Daß es nicht geht, — daß man mit dem persönlichen Gott, mit Jesus, dem Christ Gottes, und mit dem ewigen Leben so leicht doch nicht fertig wird, als ein schwindelnder, geschichtsflüchtiger Pantheismus sich, und nun gar auch dem „deutschen Volke", einreden möchte, — daß es vielmehr doch schwer werden wird, wider den Stachel dessen zu löcken (A. G. 9, 5. 26, 14), der am Kreuze für uns gestorben, aber „durch die Herrlichkeit des Vaters von den Todten auferwecket ist", damit auch wir, hinieden durch ihn im Glauben, droben aber mit ihm im Schauen, gerecht und selig in einem neuen Leben wandeln sollen (Röm. 6, 4), — das zu zeigen ist der Zweck dieser Beleuchtung. Möge er mit des Herrn Hülfe bei Manchem erreicht werden!

Vielleicht daß dieser und jener wieder verstehen lernt, was es heißt: Menschen und menschliche Dinge muß man erkennen lernen, um sie zu lieben, Gott und göttliche Dinge muß man lieben, um sie erkennen zu lernen!

Celle, den 18. April 1864.

Diestelmann.

---

[1]) Lichtenberg's vermischte Schriften 1, S. 166.

I.

Es ist nun ein volles Menschenalter her, seit Strauß, der schwäbische Theologe, öffentlich seinen Strauß mit dem Christenthum begann, indem er seine erste kritische Bearbeitung des Lebens Jesu erscheinen ließ, von welcher bis zum Jahre 1840 vier starke Auflagen einander folgten. Obwohl das Werk nach Form und Inhalt zunächst für Gelehrte bestimmt war, konnte es doch nicht ausbleiben, daß es um seiner Resultate willen, die schneidend in das innerste Mark des christlichen Glaubens eindrangen, sehr bald ein Gegenstand der allgemeinsten Aufmerksamkeit und Aufregung ward. Wer jene Zeit der dreißiger und vierziger Jahre mit Bewußtsein durchlebt hat, der wird sich gar wohl der Erschütterungen und Kämpfe erinnern, die durch jenes Werk nicht bloß in der wissenschaftlichen Welt, sondern auch in vielen Herzen der christlichen Gemeinden hervorgerufen wurden, und die im Jahre 1839 sogar den, durch offene Revolution herbeigeführten, Sturz der Züricher Regierung, von welcher Strauß zu einer theologischen Professur berufen worden war, zur Folge hatten.

Wenn minder tief Blickende sich, wie es vielfach der Fall war, damals noch der Selbsttäuschung hatten hingeben können, als ob selbst bei den in jenem Werke vorgetragenen Anschauungen über die Person und das Leben Jesu eine positive Stellung zum evangelischen Christenthum möglich sei, so mußte diese Meinung sich in ihrer ganzen Fehlsamkeit und Haltlosigkeit erweisen, als der Verfasser des Lebens Jesu, nach manchen gewechselten Streitschriften, in den Jahren 1840 und 41 sein zweites, noch tiefer einschneidendes, Werk unter dem Titel: „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt“, nachfolgen ließ. Angeblich an der Hand der Geschichte und ihrer Zeugnisse, in Wahrheit aber viel mehr nach den als unfehlbar-angenommenen Voraussetzungen und Doctrinen der junghegelschen Philosophie ward hier mit dem, auf die Anklagebank gesetzten, christlichen Glauben eine Art

tendenziösen Kreuzverhörs angestellt, als dessen Ergebniß kein geringeres, denn die Bankerunterklärung des positiven Christenthums proclamirt wurde. Christenthum und Wissenschaft wurden demnach als unverträgliche Gegensätze bezeichnet, und der nackte Satz mit der trostlosen Weisung ausgesprochen:

„Also lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen ruhig seine Straße ziehn; wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsere Philosophie, und wenn es den Ueberfrommen gelingen sollte, uns aus ihrer Kirche auszuschließen, so werden wir dies für Gewinn achten: falsche Vermittlungsversuche sind jetzt genug gemacht; nur Scheidung der Gegensätze kann weiter führen" (1,356).

II.

Wir lassen es hier dahingestellt sein, ob es der evangelischen Kirche Deutschlands würdig war, den ihr von jener „modernen" Wissenschaft hingeworfenen Fehdehandschuh in der Weise aufzunehmen, den ihr allerdings ziemlich verächtlich angebotenen Krieg in der Weise zu führen, wie es seit den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts großentheils geschehen ist. Die Thatsache liegt indessen vor, daß jene Straußischen Werke gleichsam das Signal gegeben haben zu einer kirchlichen Reaction und Restauration, durch welche je länger je mehr ein engherziger, unwissenschaftlicher Dogmatismus und eine katholisirende Ueberschätzung und Anpreisung äußerlicher Satzungen und für specifisch fromm gelten sollender Werke zur Herrschaft gelangte.

Wir halten die Straußischen Schriften jener Periode nicht für danach angethan, dem wahren Christenthum, dieser Geistes- und Lebensmacht, die aus tieferen Quellen strömt, als jene Schriften es vermeinen, einen bleibenden Schaden zu stiften, ob auch manche Köpfe dadurch verwirrt, manche Herzen dadurch theils geärgert, theils betrübt, theils auf verkehrte Bahnen gelenkt worden sind. Wir sind auch der Ueberzeugung, daß die wahre Wissenschaft dem Christenthum so wenig feindselig gegenüberstehen kann, als das wahre Christenthum der Wissenschaft. Aber wir lassen auch diesen Punkt für jetzt unerörtert und beschränken uns zunächst darauf, zu constatiren, daß Strauß seiner oben angeführten, freilich wohl niemals ernstlich gemeinten, Aufforderung, es möge „der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen, ruhig seine Straße ziehn lassen", was ihn selbst betrifft, in eclatantester Weise dadurch untreu geworden ist, daß er nunmehr ein neues Werk

über das Leben Jesu hat erscheinen lassen, welches, nicht für die Gelehrten, sondern ausdrücklich für das „deutsche Volk" bestimmt, unzweifelhaft den Zweck hat, dasselbe nicht mehr in seinem Glauben „ruhig seine Straße ziehen zu lassen," sondern ihm seinen Glauben zu erschüttern, und ihm die Resultate Straußischer „Wissenschaft" mundgerecht zu machen.

Den Freunden des Volkes aber, welche den evangelischen Glauben hochhalten und ohne ihn das Erdenleben für einen recht unerquicklichen, ruhelosen und unfruchtbaren Kampf ansehen müßten, erwächst, zumal, wenn sie zugleich Wissende sind, jetzt um so mehr die Pflicht, das Volk darüber aufzuklären, was es mit einem Werke, wie das neue Straußische ist, in Wahrheit auf sich hat. Und dazu gedenken wir hier einen Beitrag zu liefern, von dem wir hoffen, daß er kein völlig verfehlter und fruchtloser sein werde.

Wir sind uns bewußt, daß unsere Gegnerschaft keine blind parteiische ist; sie wird uns nicht verhindern, auch an dem Straußischen Werke anzuerkennen, was daran, namentlich wenn man das sachlich bei Weitem schwächere Rénan'sche damit vergleicht, noch der Anerkennung werth ist, und wird uns nicht bewegen, schwache Particeen herkömmlicher, oder wieder aufgekommener, theologischer Apologetik, die es ja in der That giebt, zu verschleiern, oder für starke auszugeben. Nur wer die Wahrheit, und nichts weiter als sie, will, kann auch der Wahrheit dienen. Aber von der wirklichen Wahrheit, dieser Himmelstochter des ewigen Königs, wird sich's noch alle Zeit erweisen, daß sie nicht nur frei, sondern auch gerecht, getrost und selig macht. Daß diese wirkliche Wahrheit in dem Straußischen Werke nicht zur Geltung kommt, sondern vielmehr unterdrückt wird, das ist freilich unsere Ueberzeugung, die wir gleich von vorn herein nicht verhehlen wollen und können.

Wir werden zunächst über den Standpunkt und die Voraussetzungen der Straußischen Wissenschaft handeln und uns dabei, wie in allen folgenden Erörterungen, der möglichsten Verständlichkeit und Bündigkeit befleißigen.

III.

Der Standpunkt der Straußischen Wissenschaft ist der der Hegelschen Philosophie in derjenigen Wendung und Auffassung, welche sie in der sogenannten junghegelschen Schule erfahren hat, mit Einem

Worte: Es ist der decidirt ausgesprochene und consequent durchgeführte panlogistische Pantheismus. Diesem Pantheismus zufolge giebt es weder einen ewigen, an und für sich seienden, selbstbewußten, persönlichen Gott von unendlicher Macht, Weisheit und Liebe, noch auf menschlicher Seite eine persönliche Unsterblichkeit. Gott und die Welt sind identisch, d. h. Gott ist nichts ohne die Welt und die Welt nichts ohne Gott. Er ist der „Weltgeist“ und als solcher der Welt absolut immanent. An sich ist er der „absolute Begriff“, der sich jedoch mit ewiger, immanenter Nothwendigkeit zur Natur „entäußert“, um im menschlichen Geiste als absolute „Idee“ erkannt und gewußt in sich selbst zurückzukehren. Dieses Weltgeistes Eigenschaften sind die „Weltgesetze“ (Strauß, Glaubenslehre I, S. 613). Nur im menschlichen Geiste hat er jedoch ein Bewußtsein von sich, und auch da ein adäquates nur im Denken des philosophischen Subjects, während das gewöhnliche Bewußtsein des Nichtphilosophen noch in dem Scheine der „Vorstellung“ befangen ist und bleibt, daß Gott ein transcendentes, d. i. über Natur und Menschengeist unendlich hinausreichendes Wesen sei. Das wahre philosophische Denken ist mithin das absolute Denken Gottes selbst; als solches ist es ein schlechthin „voraussetzungsloses,“ das sich durch nichts als durch sich selbst bestimmen läßt, und durch welches vermittelst eines immanenten dialektischen „Gedankenprocesses“ Gott selbst sich als die absolute Idee dem philosophirenden Subject zum Bewußtsein bringt. Dennoch ist auch das höchste menschliche Bewußtsein, sind überhaupt alle Menschengeister nur zerbrechliche Gefäße dieser absoluten Idee. Der Weltgeist zerschlägt die Formen wieder, die ihm eine Zeitlang gleichsam zu Trägern und Werkzeugen gedient haben. Er ist wie ein wallendes Meer, aus welchem beständig neue Wogen auftauchen, um nach kurzer Frist wieder verschwindend anderen Raum zu geben.

Bekannt ist das Hegelsche Wort über den Weltgeist:

„Aus dem ganzen Geisterreiche
Schäumt ihm die Unendlichkeit.“

Da es nun aber nach Hegel keine anderen Geisteswesen giebt, als die Menschengeister auf unserer Erde, diese aber doch nicht von Ewigkeit her dagewesen sind, sondern erst seit einigen tausend Jahren existiren, so mag man es unserm nicht absoluten, sondern beschränkten „vorstellenden“ Denken zu Gute halten, wenn wir fragen, wo denn der Weltgeist vorher sein Bewußtsein gehabt hat? und wenn er ein

solches einst nicht gehabt hat, wie er denn ewig Weltgeist hat sein können, und woher ihm denn der Geist gekommen ist? Den müßten ihm doch die Menschengeister erst gegeben haben. Wenn man nur wüßte, woher diese selbst gekommen sind? und vollends wie es hat geschehen können, daß der Weltgeist, selbst nachdem es nun Jahrtausende lang Menschengeister gegeben hat, erst in der Hegelschen Philosophie zum absoluten Bewußtsein seiner selbst gelangt ist? Es hat doch am Ende Etwas auf sich mit dem Witzworte, das nach Hegel's Tode in Umlauf kam:

Gott ist todt, denn Hegel hat aufgehört, ihn zu denken.

Wer nicht selbst aus jenem pantheistischen Taumelkelche getrunken, sondern seinen Durst nach Wahrheit an der reinen Quelle des Evangeliums zu löschen gelernt hat, der wird wenigstens sofort sagen müssen, daß jene Gottes- und Weltanschauung mit der des Christenthums so gut wie nichts gemein hat. Wie sie nichts von einem ewigen, persönlichen Gotte weiß, sondern das Dasein eines solchen läugnet oder sich hinter dem Wortspiele von einer göttlichen „Allpersönlichkeit“ (Strauß, Gl. L. I, S. 524) versteckt, so weiß sie auch nichts von einer Gottesoffenbarung, sofern diese noch etwas Andres ist, als das Dasein der Natur und ihrer Kräfte und Gesetze und die denkende Bethätigung des menschlichen Geistes. Die Offenbarung des heiligen und gnadenreichen persönlichen Gottes an eine sündig gewordene Welt, wovon Bibel und Christenthum reden, und die in Christo, als dem Versöhner und Erlöser der Welt von Sünde und Verderben, nach den Jahrtausenden einer vorbereitenden göttlichen Erziehung des menschlichen Geschlechts zu ihrem Ziele geführt worden ist, um von hier aus die Grundlage und der Quell eines neuen wahren, ewigen Lebens für die Menschheit zu werden, ist jener pantheistischen Philosophie namentlich der junghegelschen Schule ein Aergerniß und eine Thorheit. Das absolute Denken ist sich selbst genug und bedarf einer außerordentlichen Offenbarung eines persönlichen Gottes zur Erlösung nicht, ja hat für dieselbe so wenig einen Raum in sich, als es von der Sünde, die in der Menschheit auf dem Gebiete des gesammten Völkerlebens zu einer verblendenden, sinnverwirrenden Macht der Ungerechtigkeit und des Verderbens geworden ist, eine auch nur einigermaßen zutreffende Vorstellung hat. Die Sünde ist nur ein beständig sich selbst aufhebender Schein. Der absolute pantheistische Denker bedarf keiner Versöhnung, die er nicht sich selber

denkend schafft. Versöhnung und Erlösung durch einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, das sind Dinge, die nur dem Gebiete der untergeordneten „Vorstellung" angehören. Der pantheistische Denker bedarf auch keines Gebetes. Er versenkt sich einfach denkend in sich selbst, er hat ja den Gott, der das absolute Denken ist, in sich und weiß außerdem, daß Alles in der Welt nach naturnothwendigen Gesetzen vor sich geht, denen der Weltgeist, als seinen „Eigenschaften", so absolut unterworfen ist, als die Welt. Deshalb empört sich auch der absolute Denker über nichts so sehr als über die „Vorstellung" des Wunders. Wunder hat es nie gegeben, denn es kann keine geben, — so lautet sein Axiom. Und zu diesen Resultaten, mit denen wir so ziemlich wieder bei gewissen philosophischen Systemen des vorchristlichen Heidenthums angelangt sind, gesellt sich endlich noch die sehr tröstliche Behauptung: Ein Jenseits, eine Unsterblichkeit, ein ewiges Leben ist ein bloßer Traum, ist „der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich (!) zu überwinden hat" (Strauß, Gl. L. II., S. 717). Damit reicht denn der hochfliegende pantheistische Idealismus dem reinen materialistischen Naturalismus zum treuen Bunde die Hand. Im Geiste ist's angefangen, um im Fleische vollendet zu werden.

Dies Alles sind aber nichts als die Ergebnisse eines „völlig voraussetzungslosen" Denkens! Es muß an unserer ungemeinen Beschränktheit liegen, wenn wir durchaus den Gedanken nicht los werden können, daß hierbei das Wort: „völlige Voraussetzungslosigkeit" mit dem Begriffe: Voraussetzung der ungeheuersten Dinge oder Undinge als völlig gleichbedeutend gebraucht wird.

Denn alle jene Behauptungen über Gott und Welt, über absolutes Denken und Offenbarung, über Sünde und Erlösung, über Gebet und Wunder, über Unsterblichkeit und Jenseits, sind nichts als Voraussetzungen, denen von einem andern Standpunkte des Denkens, und zwar desjenigen, welches sich wahrhaft in den vollen Bereich der göttlichen Offenbarungen stellt, wie sie in der Natur, in der Geschichte und nicht minder in der inneren Welt des Gemüthes und des Gewissens thatsächlich vorliegen, nicht bloß mit eben so gutem, sondern mit unendlich besserem Rechte sich die entgegengesetzten Behauptungen entgegenstellen lassen, mögen sie zunächst auch nur als Voraussetzungen angesehen werden.

Doch wie stellt sich nun dieser pantheistische Standpunkt von Strauß, den wir freilich nur in flüchtigen Umrissen, aber ohne irgend wie zu carrikiren, namentlich nach seinem Werke über die christliche Glaubenslehre gezeichnet haben, in seiner concreten Anwendung auf die Geschichte, und zwar auf die evangelische Geschichte, in seinem neuesten Werke über das Leben Jesu dar?

IV.

Indem wir uns nunmehr zu dem Werke selbst wenden, dürfen wir einige Vorbemerkungen nicht zurückhalten. Strauß hat dies neue Leben Jesu „für das deutsche Volk" bearbeitet. Man muß zugestehen, daß er sich darin dem „vorstellenden" Bewußtsein des Volkes in Einem Hauptpunkte recht gewandt zu accommodiren gewußt hat. Wo er nämlich von Gott redet, da wird einem Jeden, der mit den pantheistischen Voraussetzungen des Verfassers nicht hinlänglich bekannt ist, fast überall der Schein bestehen bleiben, als ob mit der christlich theistischen Gottesanschauung (von einem persönlichen Gotte) keineswegs völlig gebrochen sei. Ganz nackt und unverhüllt tritt der Pantheismus des Verfassers eigentlich nur in der vorausgeschickten Widmung an seinen Bruder hervor. Hier hören wir ihn seine „Weltansicht" als eine solche bezeichnen, „die mit Ablehnung aller übernatürlichen Hülfsquellen den Menschen auf sich selbst und auf die natürliche Ordnung der Dinge stelle." Hier wird offen die Losung auf „die Befreiung der Geister von dem religiösen Wahne" und auf die Sorge „für eine rein humane Bildung des Volks" gegeben. Hier wird der Bruder wie in diesen Beziehungen, so insbesondere auch deshalb verherrlicht, weil er „selbst in solchen Augenblicken, wo jede Lebenshoffnung erloschen war, niemals der Versuchung nachgegeben habe, durch Anlehnen beim Jenseits sich zu täuschen!" Wir müssen deshalb jeden Leser des Straußischen Buches recht angelegentlich bitten, sich doch ja die rein pantheistische „Weltansicht" des Verfassers überall gegenwärtig zu halten, damit er sich nirgends der Täuschung hingebe, als ob hier überall noch ein christlich, geschweige denn kirchlich religiöses Interesse vorhanden sei. Aber auch was die Humanität des Verfassers betrifft, der ja durch sein Werk nicht bloß „für die Befreiung der Geister von dem religiösen Wahne," sondern auch „für rein humane Bildung des Volkes sorgen

will, so wird die höhnische und verächtliche Weise, wie er von den „Theologen" überall, wo sich ihm irgend ein Anlaß bietet, zu reden sich gedrungen fühlt, einen deutlichen Fingerzeig darüber geben, wie diese Straußische Humanität geartet und gemeint sei. Mag in der Theologie und unter den Theologen der letzten Decennien immerhin manches Verkehrte gewesen und noch vorhanden sein, was selbst der ernstesten und strengsten Rüge bedarf, — wer so lieblos und schnöde über die ganze „Zunft der Theologen" abspricht, wie Strauß es thut, nun der darf gewiß auf den Beifall aller derer rechnen, die in jedem Geistlichen nur den das „humane" Volk betrügenden und verdummenden „Pfaffen" sehen, aber edlere und gerechtere Gemüther wird er damit nicht gewinnen und zu einer wirklichen Besserung kirchlicher Schäden damit nichts geholfen haben.

Uns ist bei den vielfachen Straußischen Diatriben über moderne Theologie und Theologen nur wieder recht begreiflich geworden, woher es gekommen ist, daß in der Theologie seit einem Menschenalter jener Rückschlag hat eintreten können, ja müssen, der einer, die höchsten und heiligsten Güter und Interessen der christlichen Frömmigkeit annihilirenden, Afterwissenschaft gegenüber einen, von blinder Angst erfüllten, repristinirungssüchtigen Positivismus mit seinem Pochen auf äußerliche Autoritäten zur Folge gehabt hat.

Wenn Strauß (S. XII.) die Ueberzeugung ausspricht, er werde nunmehr „von gewissen Herren" zu den „verlaufenen Theologen" gerechnet werden, so hoffen wir, daß ihm Niemand dies selbstgegebene Scheltwort nachsprechen werde, das am Ende bloß um der gleich darauf folgenden Selbstvergleichung mit dem „verlaufenen adligen Mirabeau" willen seinen Platz gefunden hat. Sollten wir einen Vergleich mit Strauß anstellen, so möchten wir am liebsten — in geistigem Sinne — den verlorenen Sohn im Evangelium mit ihm vergleichen, als der ein reiches Erbtheil edler Geistesgaben, statt es im Vaterhause ersprießlich zu gebrauchen, eigenmächtig in der Fremde an den Dienst des „Weltgeistes" vergeudet hat, nur daß er noch immer, nun schon in grauen Haaren, den Rückweg zum Herzen des Vaters nicht finden kann.

V.

Als die eigentliche Aufgabe und als die Hauptstärke seines Werkes hebt Strauß selbst dies hervor, daß damit eine wahrhaft geschicht-

liche Anschauung des Lebens Jesu und der Entstehung des Christenthums gegeben werden solle und wirklich gegeben werde. Die wirklich geschichtliche Auffassung aber, meint er, ertrage es nicht, „daß wir das Christenthum fort und fort als eine übernatürliche Offenbarung, den Stifter desselben als den Gottmenschen, sein Leben als eine Kette von Wundern ansehen" (S. XIV.). Schief ist an dieser Aeußerung, daß das Leben Jesu eine Kette von Wundern genannt wird. Der Thaten des Erlösers, welche nicht den Charakter des Wunderbaren an sich tragen, sind wahrlich genug vorhanden, und selbst abgesehen von allen Wundern bleibt die Person und Wirksamkeit, das Leben und Sterben Jesu eine so unvergleichlich hervorragende Erscheinung in der Weltgeschichte, daß im Angesicht der Wirkungen, welche davon für die Menschheit ausgegangen sind, auch Strauß sich imponiren lassen muß.

Nun also Strauß, der Historiker, weiß mit unbedingter Gewißheit, „wie wir uns die evangelische Geschichte nicht vorzustellen haben." Dies „Negative besteht aber darin, daß in der Person und dem Werke Jesu nichts Uebernatürliches, nichts von der Art gewesen ist, das nun mit dem Bleigewicht einer unverbrüchlichen, blinden Glauben heischenden Auctorität auf der Menschheit liegen bleiben müßte" (S. XV.). Aber auch abgesehen davon, daß, wenn nun gleichwohl in der Person und dem Werke Jesu Uebernatürliches gewesen wäre, dies keineswegs einem Bleigewichte von einer, blinden Glauben heischenden Auctorität vergleichbar zu sein brauchte, — woher in aller Welt weiß denn der Historiker Strauß, daß in der Geschichte ein Uebernatürliches durchaus unmöglich ist. Der Historiker macht ja die Geschichte nicht selbst, er hat sie ja nur nach den vorhandenen Zeugnissen mit möglichster Unbefangenheit, Gewissenhaftigkeit und Treue darzustellen. Sind die Zeugnisse über geschichtliche Thatsachen verdächtig, läßt sich ihre Unrichtigkeit oder Unglaubhaftigkeit kritisch mit Sicherheit nachweisen, so gehört solche Kritik freilich auch zur Aufgabe des Historikers. Aber sicher ist das kein Canon historischer Kritik, daß Uebernatürliches in der Geschichte unmöglich sei. Das ist eine afterphilosophische Voraussetzung, die an die Geschichte herangebracht wird, und der wir so lange den Glauben versagen, die wir so lange bekämpfen werden, als die wirkliche Geschichtswissenschaft noch nicht zu einem bloßen Anhängsel dieses oder jenes philosophischen Systems geworden ist.

Wer nicht pantheistisch, sondern theistisch an einen ewigen, persönlichen, lebendigen, allwissenden und allwaltenden Gott und seine Liebe

und Weisheit glaubt, dem ist die Welt und insbesondere die Menschheit seine Offenbarungsstätte; dem ist die Geschichte kein bloßes Product menschlicher Vernunft und Kraft, beziehungsweise Unvernunft und Schwachheit; der weiß, daß sie von Gedanken Gottes geleitet, von Thaten Gottes durchwirkt wird, die den menschlichen und menschheitlichen Bedürfnissen entgegenkommen. Das Lessing'sche Wort von einer göttlichen Erziehung des menschlichen Geschlechts hat eine unendlich tiefere Wahrheit, als das ganze Phrasengeklingel der junghegelschen Philosophie in ihren Negationen. Ja Gott wirkt in der Geschichte der Menschheit und nicht bloß auf natürliche, d. i. durch die Natur vermittelte, sondern auch auf übernatürliche Weise, d. h. unmittelbar von sich selbst aus, und es giebt in der Geschichte Licht- und Höhenpunkte seines Wirkens, die sich in ganz besonderer Weise als seine Offenbarungen kundgeben. Zu diesen Licht- und Höhenpunkten gehören auch die Thaten Gottes, welche von Alters her Wunder genannt sind, und die sich als besondere Aeußerungen seiner allmächtigen Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit darstellen. Nur wer von einem lebendigen, persönlichen Gotte nichts weiß und wissen will, oder nur wer nach seiner selbstgemachten Vorstellung von den Naturgesetzen, deren ganzen Umfang und Zusammenhang jedoch noch keine Menschenvernunft auch nur annäherungsweise erkannt und durchschaut hat, Gott als völlig an dieselben gebunden, also in Wahrheit ihnen gegenüber unselbständig und von ihnen in seinem gesammten Leben und Wirken abhängig erachtet, der wird die Möglichkeit, wie die Wirklichkeit von Wundern bestreiten, jeden Glauben an Wunder als Aberglauben ansehn, und demzufolge auch an den Zeugnissen der Geschichte so oder anders und so lange drehn und deuteln, bis er aus ihr alles Wunder hinweggeschafft und Alles zu einem völlig natürlichen Processe gemacht zu haben — sich einbildet.

Mag Strauß immerhin sagen: „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen" (S. XIX.). Uns schreckt solch' Wort nicht. Es ist nicht einmal Witz, sondern nur Haß mit Unverstand gepaart darin, — Haß, der sich selbst richtet, — Unverstand, weil das Hinwegschaffenwollen des Wunders aus der Religion, dies Sturmlaufen wider die geschichtlichen Zeugnisse der Gottesoffenbarung schließlich doch nur zu einer Niederlage der Stürmer führen kann.

Wie nun Strauß gleichwohl sich oder andern noch einreden kann, daß er mit seinem, durchweg von pantheistischen Voraussetzungen beherrschten Kriticismus nur dahin wirke, daß das Volk „in das Innere der Religion eingeführt und von dem äußeren Beiwerke, worin auch die confessionellen Unterscheidungslehren ihre Wurzeln haben, losgemacht werde“ (S. XX.), das geht freilich wieder über den Horizont unseres beschränkten Verständnisses hinaus. Vielleicht kann das auch nur auf dem erhabenen Standpunkte „der freireligiösen Gemeinden des Deutschkatholicismus und der Genossenschaft der Lichtfreunde“, die nach Strauß (S. XX.) allein auf der rechten Höhe der Zeit zu stehen scheinen, ganz verstanden und wahrhaft gewürdigt werden.

Könnte die Straußische „Weltansicht“ zum Gemeinbesitze eines Volkes werden, was wir freilich für so unmöglich halten, wie er das Wunder, dann würde nicht nur den „Pfaffen“ und den Kirchen der bisherigen „Confessionen“, sondern auch der christlichen Religion selbst, wäre sie überhaupt sterblich, ein baldiges Ende gemacht sein.

Der „Cultus des Genius“ und der sich selbst vergötternden Vernunft und Kraft würde ähnlich wie einst in der ersten französischen Revolution die ihm verfallenen Völker in Zustände zurückführen, die mit den entartetsten des Heidenthums eine starke Verwandtschaft haben würden. Doch es ist von dem lebendigen Gotte schon dafür gesorgt, daß die Bäume menschlichen Uebermuthes nicht in den Himmel wachsen!

VI.

Wenn wir in dem Vorhergehenden die pantheistische Läugnung alles göttlich übernatürlichen Waltens in der Geschichte und insbesondere der Wunder bekämpft haben, so ist unsere Meinung doch nicht die, als ob wir unbesehen jede Wundererzählung der heiligen Schrift als Zeugniß über eine wirklich, und gerade so äußerlich geschehene, Begebenheit betrachteten. Wir sind so wenig wundersüchtig, als wir wunderscheu sind, und wir treiben mit dem Buchstaben der Bibel so wenig Götzendienst, als wir irgend geneigt sind, die sogenannte „moderne Wissenschaft“ anzubeten oder auf ihre, in Wahrheit noch sehr controversen Resultate zu schwören.

Was die Schriften des Neuen Testaments und insbesondere die Evangelien betrifft, so sind wir mit Strauß darin ganz einverstanden, wenn er sie zunächst lediglich als geschichtliche Urkunden einer bestimmten Zeit betrachtet und nach ihrem geschichtlichen Inhalte kritisch

geprüft wissen will. Wir erkennen bereitwillig auch die Verdienste an, welche sich die neuere Tübinger Schule um die Ermittlung der geschichtlichen Entstehung und Stellung der einzelnen Schriften des Neuen Testaments erworben hat, wenn wir auch das Wirkliche und Bleibende dieser Verdienste mehr in dem gegebenen Anstoße zu einer neuen und gründlicheren Untersuchung, als in den bisher erzielten, und zum großen Theile noch sehr schwankenden und widersprechenden Resultaten erblicken. Wir haben ferner gar kein so ungeheures Entsetzen davor, von dem urprotestantischen Rechte der Ventilirung des Canons den umfänglichsten Gebrauch gemacht, und dabei diese oder jene auch neutestamentliche Schrift, z. B. selbst das vierte Evangelium, seinem herkömmlich angenommenen Verfasser abgesprochen, oder endlich diese oder jene Partie der evangelischen Berichte unter den Gesichtspunkt des „Mythischen" gestellt zu sehen, wenngleich wir diesen letzteren Namen zur Vermeidung von groben Mißverständnissen mit dem richtigeren der symbolisch-poetischen Darstellung vertauschen würden. Wir geben zu, was man übrigens auf theologischem Gebiete längst vor Strauß gethan hat, daß es innerhalb der evangelischen Berichte eine Reihe von volksthümlich gearteten, sagenhaft erweiterten Erzählungen giebt, die als mythische, oder besser als geschichtlich erwachsene, symbolisch-poetische Darstellungen christlich religiöser Ideen im Gewande der Geschichte betrachtet werden können, ja geradezu müssen. Aber wir behaupten, daß dasjenige, was als dazu gehörig, und andererseits dasjenige, was seinem Inhalte nach als wirklich geschichtlich anerkannt werden soll, nicht nach vorgefaßten, sei es philosophischen, sei es dogmatischen, Meinungen, d. i. nach schon mitherzugebrachten Voraussetzungen, sondern nach geschichtlichen Grundsätzen ausgemittelt werden müsse.

Wir halten es deshalb für irrig, die Wunder des Lebens Jesu nach dem pseudophilosophischen Canon: „Wunder sind nicht möglich", beurtheilen und sonach ohne Weiteres unter die Mythen verweisen zu wollen. Wir halten es für eben so unrichtig, nach dem dogmatistischen Canon zu verfahren: Alle in der heiligen Schrift enthaltenen Wundererzählungen müssen, weil in ihnen Wunderbares erzählt wird, auch für Berichte von wirklichen und gerade so geschehenen Wundern gehalten werden. Wie weit auf urchristlichem Gebiete die poetische Symbolik des Heiligen reicht (man denke nur an die Offenbarung Johannis), ist keine leichte Frage, die sich so

obenhin zur kurzen Hand abmachen ließe. Jedenfalls kann dem von verschiedenen Seiten wesentlich übereinstimmend gegebenen Zeugnisse glaubhafter Berichterstatter gegenüber nicht schon das Uebernatürliche oder Wunderbare einer Erzählung ohne Weiteres das Kriterium des Mythischen sein. Denn diese Meinung scheitert, um nur Eines anzuführen, schon an den Zeugnissen über die Auferstehung Jesu Christi, welche verflüchtigend um- und hinwegzudeuten — wir erinnern nur an 1. Cor. 15, 1—20 — dem kritischen Mythicismus, so viel Mühe er sich auch bereits gegeben hat, nie gelingen wird.

Aber auch wo wir, wie z. B. in der sogenannten evangelischen Vorgeschichte, oder in der Erzählung über die Versuchung Jesu, über seine Verklärung auf dem Berge, über die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaums u. a. die symbolisch-poetische Auffassung für berechtigt halten, genügt es uns doch keineswegs, die Entstehung dieser Erzählungen aus der bloßen, mehr oder weniger willkürlichen und zufälligen, Anlehnung an alttestamentliche Vorstellungen oder Worte erklären zu wollen, wie ja darin eigentlich das ganze Verfahren von Strauß beruht. Denn dabei wird einfach die wirkliche Ursache der Erzählung mit der äußeren Veranlassung ihrer Gestaltung verwechselt. Die Ursache war auch hier etwas Geschichtliches, sei es ein Wort, sei es eine That Jesu, oder ein ihn betreffendes Ereigniß, vor Allem aber der lebendige, fortwirkende Eindruck seiner erhabenen geschichtlichen Persönlichkeit selbst. Der Anlaß aber, die Erzählung gerade in dieser symbolisch-poetischen Darstellung zu geben, mag immerhin großentheils den aus dem Alten Testamente überkommenen messianischen Anschauungen entnommen sein. Und dazu war eine um so größere Berechtigung, ja eine um so höhere Nothwendigkeit vorhanden, als die gesammte Wirksamkeit Jesu in Wort und Handeln, Sterben und Auferstehn die providenziell gewollte und herbeigeführte Verklärung des alttestamentlichen Propheten-, Hohenpriester- und Königthums gewesen ist. Um das Höchste darzustellen, was in Christi gesammter Erscheinung als ein neues göttliches Leben in die Welt eingetreten war, griff man, in begeistertem Gemüthe den Schmuck der heiligen Poesie und Symbolik nicht verschmähend, nach dem Höchsten, was die Frömmigkeit der alttestamentlichen Offenbarungsstufe in den Urkunden derselben in jener Hinsicht typisch darbot. Das im rechten Verständnisse des Wortes Naturgemäße dieses gottbegeisterten

Verfahrens kann nur verkennen, wer von den geistigen Mächten, welche die Geschichte durchwalten, und zumal in den Epochen großer religiöser und sittlicher Um- und Neubildungen das Bewußtsein der berufenen Werkzeuge erfüllen und bewegen, kein oder kein genügendes Verständniß hat.

VII.

Von den 627 Seiten des Straußischen Buches sind volle 162 Seiten dazu verwendet, die Leser in einer „Einleitung" erst auf den Standpunkt zu bringen, der sie fähig machen soll, seine weiteren Auseinandersetzungen über die dürftigen Reste, welche von dem geschichtlichen Leben Jesu noch übrig bleiben sollen (S. 166—318) und über die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung (S. 321—620), so wie die kurze Schlußbetrachtung (S. 621—627) als das neue Evangelium der rein „humanen" Zukunft mit völliger Zustimmung aufzunehmen.

Was zunächst die 162 Seiten der Einleitung betrifft, welche sich über „die verschiedenen Bearbeitungen des Lebens Jesu", dann über „die Evangelien als Quellen desselben" verbreitet und endlich noch „etliche Vorbegriffe zu der folgenden Untersuchung" als namentlich „den Wunderbegriff" und den „Begriff des Mythus" in der schon von uns gekennzeichneten Weise behandelt, so ist es ja wohl kaum anders zu erwarten, als daß dabei viel Richtiges mitenthalten ist. Aber der Kenner der ausgebreiteten Literatur, deren Entwicklungsgeschichte und sein sollende Resultate hier in nuce dem „deutschen Volke" dargeboten werden, wird doch nicht umhin können zu sagen, daß, was von Strauß Wahres und Richtiges vorgetragen wird, nicht neu, was dagegen an Neuem beigebracht ist, zum größten Theile schief und tendenziös ist.

Strauß hat in den dreißig Jahren, welche seit der Ausarbeitung seines ersten Werkes vergangen sind, wissenschaftlich sich weder geändert noch vertieft, noch Erhebliches dazu gelernt. Auch die Forschungen der neueren Tübinger Schule, so weit er deren Ergebnisse sich angeeignet hat, haben ihn in seiner pantheistischen Weltansicht und Geschichtsauffassung nur noch mehr befestigt. Durch die Kämpfe, die er in reichem Maße zu bestehen gehabt hat, ist sein Gemüth immer stärker versäuert und vergrellt worden. Deshalb ist auch der Trank, den er uns vorsetzt, nicht wie ein belebender und erfrischender Wein,

sondern wie ein scharfer ätzender Weinessig. Da es indessen in dieser Zeit nicht wenige giebt, für deren überreizten Gaumen nur noch das Pikanteste Genuß gewährt, und die Zahl derer nicht minder groß ist, welche einen wahren Heißhunger danach haben, sich von irgend welchen Autoritäten imponiren zu lassen, sobald nur die aufgestellten Behauptungen oder gemachten Forderungen einen gewissen blendenden Schein haben, und mit recht zuversichtlicher Miene und möglichster Keckheit vorgetragen werden, so wird es uns allerdings auch nicht wundern, wenn Strauß mit seinem neusten Buche einen ziemlichen Kreis von Adepten gewinnen sollte. Aber freilich ist zugleich unser Herz nicht kalt genug, um solche Erwartungen anders als mit einem Gefühle tiefen Schmerzes zu hegen, und uns nicht alle diejenigen aufrichtig bedauern zu lassen, die sich auf solche Weise in die Irre locken lassen wie die Schafe, die keinen Hirten haben.

Strauß ist auch darin der alte geblieben, daß er in Ansehung der Frage über die Entstehung der Evangelien die neueren und wichtigsten Forschungen, so weit sie sich außerhalb des Zauberkreises der Tübinger Schule bewegt haben, theils sehr hochfahrend abgefertigt, theils geradezu ignorirt hat. Wenn von den vorurtheilsfreisten Geschichtsforschern und Schriftauslegern seit mehreren Jahrzehnten unter den andauerndsten und mühsamsten Detailuntersuchungen je länger je mehr die Ansicht zur Wahrscheinlichkeit erhoben ist, daß die drei ersten oder synoptischen Evangelien zwei Quellenschriften zur Grundlage haben, deren eine, durch den Apostelgehülfen Marcus nach den mündlichen Vorträgen des Apostels Petrus verfaßt, am wenigsten verändert in unserm gegenwärtigen Marcusevangelium enthalten, — deren andere, ursprünglich in hebräischer Sprache von dem Apostel Matthäus geschrieben, und eine Zusammenstellung von Worten des Herrn enthaltend, nächst der ersterwähnten in unserm gegenwärtigen Matthäus- und Lucasevangelium nach verschiedenen Gesichtspunkten verarbeitet ist, so zeigen die Straußischen Darstellungen dieser ganzen Evangelienfrage mit ihrem absprechenden Tone nur, wie unbequem seiner Geschichtsauffassung diese neueren Forschungen geworden sind. Vollends aber ein Werk, wie das von Dr. Holtzmann über „die synoptischen Evangelien, ihren Ursprung und geschichtlichen Charakter,“ in welchem die der Straußischen, und überhaupt der Tübinger Auffassung gegenüberstehenden Anschauungen über die geschichtliche Entstehung der synoptischen Evangelien ihre concentrirteste Zusammenfassung und eingehendste Darlegung gefunden

haben, ganz mit Stillschweigen zu übergehen und nur längst bekannte, mindestens höchst problematische Annahmen wie ausgemachte Wahrheiten darzubieten, das ist ein Verfahren, welches um so tadelnswerther ist, je weniger die Meisten unter dem „Volke" im Stande sind, es zu prüfen und zu durchschauen.

Auch die Frage über das vierte Evangelium, seine Entstehungszeit und seinen Verfasser ist noch keineswegs so spruchreif, wie Strauß, der hier lediglich auf Baur's Darlegungen fußt und pocht, es annimmt. Ist der erste johanneische Brief ein Werk von kaum bezweifelbar apostolischer Abfassung, so wird man bei der wesentlichen Gleichartigkeit seiner Sprache mit der des vierten Evangeliums, auch gesteigerten Bedenken gegenüber, sich immer wieder zu vorsichtiger Bescheidenheit des Urtheils gemahnt und zu erneuerter Prüfung gedrungen fühlen müssen, und das um so mehr, wenn man gewahrt, wie erst jetzt wieder einer der Vorkämpfer der Tübinger Schule, Volkmar, in seiner neusten Schrift die von Baur und seinen Mitkämpfern mit größter Entschiedenheit dem Apostel Johannes zugeschriebene Apokalypse (Offenbarung) demselben wieder abgesprochen hat.

Es wäre überhaupt ein dankbares Unternehmen, die sich zum großen Theil völlig widersprechenden Behauptungen der einzelnen Mitglieder der Tübinger Schule gerade in Beziehung auf die Evangelienfrage näher darzulegen. Uns würde das freilich hier zu weit führen. Wir glauben aber dem „deutschen Volk" jedenfalls die Versicherung geben zu können, daß kein competenter und gewissenhafter Beurtheiler uns abfällig sein wird, wenn wir behaupten, daß die Evangelienfrage ein Gebiet ist, auf welchem noch immerdar mit gleich gutem Rechte sehr verschiedene Hypothesen neben einander Raum haben, und daß die Zeit noch nicht so nahe sein dürfte, in welcher Eine, die Alles vollständig befriedigend erklärte, wissenschaftlich sich durchgekämpft haben und zu allgemeiner Anerkennung gelangt sein wird.

VIII.

Wenn es aber mit dem Stande der Untersuchungen über die Evangelienfrage so bestellt ist, — was soll es bezwecken, daß in der langen „Einleitung" des Straußischen Werkes dem „deutschen Volke" eine Anschauung über die Entstehung der Evangelien dargeboten wird, die der wirklichen Lage der Sache in wissenschaftlicher Hinsicht zum

guten Theile durchaus nicht entspricht? Nun die Absicht scheint klar zu sein. Die wirkliche, unbestochene Geschichtsforschung drängt je mehr und mehr gegen die Ergebnisse der Tübinger Kritik in namhaften Punkten zu positiveren Resultaten hin. Sie hat begonnen, in den Evangelien einen sehr festen geschichtlichen Kern zu ermitteln, an welchem der Straußische „Apparat, die Wunder mythisch verdampfen zu lassen" (S. 159), sich als unzulänglich erweist. Da muß nun dem guten „Volke" eine tendenziöse Darstellung von dem historischen Entwicklungsgange der Evangelienkritik gegeben werden, die hier an pikanten Betonungen, dort an klugen Verschweigungen dem in dem Straußischen Werke über die christliche Glaubenslehre beobachteten Verfahren ganz analog ist.

Nur so kann ja die Absicht erreicht werden, wie dort die pantheistische Weltansicht, so hier die mythische Auffassung der heiligen Geschichte mit Läugnung alles Uebernatürlichen, aller Wunder, dem „deutschen Volke" als ein ganz nothwendiges und unabweisbares Ergebniß der „wissenschaftlichen" Erkenntniß unserer Zeit glaubhaft zu machen.

Dieselbe Absicht blickt auch aus den alsdann folgenden kurz gehaltenen Abschnitten über den „Wunderbegriff" und über den „Begriff des Mythus" hervor. Auch was Strauß darin (S. 146—159) vorträgt, — uns hat es nicht den Eindruck von dem Verfahren eines ernst und hingebend in die Sache vertieft gewesenen Forschers, sondern nur von dem eines vollständig decidirten und fixundfertigen Parteimannes machen können. Wir glauben, es wird noch Manchem eben so ergehen. Wer da lernen will, wie solche Fragen im Sinne ächter, unbestochener Wahrheitsliebe zu behandeln sind, den verweisen wir auf Dr. Richard Rothe's Werk: „Zur Dogmatik" S. 84 ff., aus welchem wir uns Strauß gegenüber das hier einschlagende Wort aneignen: „Wer mit Hume beweisen will, daß kein historisches Zeugniß, wie es auch immer beschaffen sein möchte, die Thatsächlichkeit eines Wunders auch nur bis zur Wahrscheinlichkeit, geschweige denn bis zur Gewißheit erheben könne, beurkundet damit eben nur unzweifelhaft die decidirte Obstination seines Entschlusses, sich unter keiner Bedingung zur Anerkennung des Wunders bringen zu lassen, das stat pro ratione voluntas" (S. 109).

Und was hat nun das „deutsche Volk," wenn und so weit es den

Straußischen Darstellungen und Machtsprüchen Glauben schenkt, davon? Die Hand auf's Herz! Welcher Leser aus dem „Volke" wird sich dadurch friedevoller, freudiger, getroster, liebereicher gestimmt, zu kräftigerer und treuerer Arbeit in seinem Lebensberufe, zu willigerem Ertragen und geduldigerem Ueberwinden der Beschwerden und Leiden desselben angeregt und gestärkt fühlen, wenn er diesen tendenziös dargestellten historisch-kritischen Proceß der allmäligen und endlich vollendeten Entpuppung des Mythus von Jesu sich vorgeführt gesehen hat? Wird nicht mancher fragen müssen: Also das ist das enthüllte Geheimniß des Christenthums? Das ist der Schlüssel der Wahrheit? Das ist der Stein der Weisheit? Das an Licht zu bringen, war eine fast 2000jährige Entwicklung der christlichen Menschheit nothwendig? Wahrlich dies Ziel war der darauf gewendeten Arbeit nicht werth! Wenn's denn aber einmal so stehn soll, nun dann ist Alles eitel unter der Sonne. Dann giebt's überhaupt nichts Großes und Aechtes in der Welt und in der Geschichte. Alles ist Schein und Täuschung. Ein Schattentraum ist das Leben. Schatten sind wir selber, — und wie lange? Ei laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt! Kaiser Augustus hat recht gehabt, als er auf seinem Sterbelager zu seinen vertrauten Freunden sprach: Klatscht Beifall, die Komödie hat ein Ende!

Doch sind wir auch nicht ungerecht gegen Strauß? Es „verdampft" ja in seiner kritischen Retorte nicht die ganze evangelische Geschichte. Es soll ja von dem Leben Jesu noch manches ächt Geschichtliche stehen bleiben, woran wir uns halten können, und was vielleicht, gerade nachdem es ein solches Feuer der Prüfung bestanden hat, nun einen um so höheren Werth hat. Sehn wir denn zu, was uns bleibt!

IX.

In welchem Sinne und auf welche Weise die kritische Ermittlung des wirklich Geschichtlichen, was Strauß von dem Leben Jesu stehn lassen zu können vermeint, vor sich geht, darüber spricht er sich in dem Abschnitte über den „Plan des Werkes" S. 159—162 aus. Wir können nicht umhin, hier seine Schlußworte selbst anzuführen, weil sie mehr als Alles zur Characteristik seines Sinnes und Verfahrens geeignet sind.

„Indem wir", sagt er, „dem Gange der Sache selbst folgen (?),

hätten wir an und für sich gar nicht nöthig, uns mit den abweichenden Ansichten und Auslegungen der Theologen einzulassen; wovon wir in dem früheren Werke ausgegangen sind und es als eine Hauptsache betrachtet haben, davon könnten wir diesmal geradezu Umgang nehmen. Wir könnten es um so füglicher, als diese theologischen Auslegungen und Ausgleichungen in der Regel nur Versuche sind, die Kritik von der geraden Straße abzulocken und in apologetische Dschungeln zu verwickeln, aus denen wenigstens nicht ohne Zeitverlust loszukommen ist. Dazu kommt, daß, wenn dieser apologetischen Ausflüchte zu der Zeit, als das frühere Werk entstand, schon eine ziemliche Anzahl war, ihrer seitdem geradezu Legion geworden ist. Es ist wie in einem trockenen Herbst mit den Feldmäusen: trittst du ein Loch zu, so öffnen sich sechs neue dafür. Wenn man ein Werk, wie das gediegene von Zeller über die Apostelgeschichte, liest, wo mit einer Gründlichkeit und Geduld, die der höchsten Anerkennung werth sind, jede, selbst die elendeste theologische Ausrede berücksichtigt, jedes auch noch so unbegründete Vorbringen gegen die Kritik widerlegt, von jedem Seitensprunge der verschmitzte Gegner zurückgeholt ist, so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, ob es einem wissenschaftlichen Manne zugemuthet werden kann, mit solchem Gesindel sich herumzuschlagen, sich durch das Bemühen damit in dem geraden Laufe der wissenschaftlichen Kritik aufhalten zu lassen? — Um das Geschrei der Theologen, man habe sich die Sache dadurch leicht gemacht, daß man ihre gewichtigen Gründe nicht berücksichtigt habe, d. h. ihren papierenen Schanzen einfach vorbeigezogen sei, ohne sie einer ernsthaften Belagerung zu würdigen, hätte sich eine Darstellung wenig zu kümmern, die zunächst gar nicht für Theologen, sondern für Gebildete und Denkende aller Stände und Berufsarten berechnet ist. Dennoch möchte ich schon des Spaßes wegen mich dieses Geschäfts nicht ganz überheben. Sofern mich aber der gerade Weg diesmal nicht darauf führen wird, so soll nur allemal da, wo es einige Ausbeute verspricht, d. h. an solchen Stellen, wo sich die ausgiebigsten Nester von dergleichen Ungeziefer angesiedelt haben, ein Ruhepunkt gemacht und dem Leser Proben gegeben werden, wie an den Aufgaben, die sich auf unserem genetisch-kritischen Wege von selbst (?) natürlich lösen (?), die erhaltungslustige Theologie von heute sich

mit den abenteuerlichsten Verrenkungen und seltsamsten Bocksprüngen abarbeitet."

Nun denn Ihr „Gebildeten und Denkenden aller Stände und Berufsarten", auf die das Straußische Werk „berechnet" ist, in welchem nicht etwa nur ein Kritiker von absonderlicher Art, nein vielmehr „die Kritik" selbst, die wahre „wissenschaftliche Kritik" in allerhöchst eigener Person das unfehlbare und unerbittliche Richtschwert schwingt, — Ihr seht, daß Ihr Eure Bildung wohlfeil vollenden, Euer Denken mühelos zum höchsten Ziele erheben könnt, wenn Ihr dem „Gesindel der Theologen," diesen „verschmitzten Gegnern", welche die wahrheitsliebenden Leute, die nur auf „geradem Wege" einhergehn, davon „abzulocken und in Dschungeln zu verwickeln suchen," um ihnen darin vielleicht gar das geistige Lebenslicht auszublasen, — ja wenn Ihr diesen verächtlichen Theologen mit „ihren papierenen Schanzen" und ihrem „Geschrei", mit ihren „Ausflüchten und elendesten Ausreden", mit ihren „abenteuerlichsten Verrenkungen und seltsamsten Bocksprüngen" fortan den Rücken kehrt oder einen Fußtritt gebt, die „Nester ihres Ungeziefers" links liegen laßt und — was denn? — nun Euch mit unbedingter Zuversicht dem großen, irrthumslosen pantheistischen Kritiker Strauß in die weit geöffneten Arme werft. Da werdet Ihr im Leben und im Sterben wohl geborgen sein! Er wird Euch schließlich (S. 624) die „allein selig machende nothwendige Vernunfterkenntniß" aufzeigen, — „die Jeder in sich selber finden kann!" (Vgl. unten XXIV.)

Doch ernsthaft zu reden, wenn es nun auch wahr ist, daß unter den Theologen der letzten Jahrzehnte manche, von Restaurationssucht übel geplagt, und von geistlichem Dünkel in nicht geringem Maße erfüllt, auf verkehrten Wegen einhergegangen sind, ist gleichwohl der Ton gerechtfertigt, in welchem Strauß über Alles, was Theologe heißt, mit dem fühlbarsten Behagen die Schalen jenes verächtlichsten Hohnes ausgießt? Verräth sich nicht schon in diesem Tone eine hochmüthige Selbstüberschätzung, die kaum weiter getrieben werden kann? Wir überlassen das Urtheil den „Gebildeten und Denkenden aller Stände und Berufsarten", in deren Herzen und Gewissen das Wort noch Wiederhall findet: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet!" Strauß aber rufen wir das Wort des Dichters zu:

Ich will dir nicht dein Urtheil sprechen, —
Doch fürchte, fürchte einen Tag,
Wo sich dein eig'nes Herz wird rächen!

Damit scheiden wir von diesem Gebiete, um uns fortan nur noch mit demjenigen zu beschäftigen, was sich uns sachlich aus den Straußischen Darlegungen ergiebt. Nur wollen wir, um desto sicherer und besser zu erkennen, was nach Strauß noch von der evangelischen Geschichte übrig bleiben soll, ihn nicht sogleich in den Theil seines Buches begleiten, der uns „das Leben Jesu im geschichtlichen Umriß" darbieten will, sondern zuvor den Blick in den, ohnehin am ausführlichsten gehaltenen, letzten Abschnitt thun, welcher „die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung" behandelt (S. 321—620). Nur hier und da werden wir der Kürze halber einzelne Partieen aus dem „geschichtlichen Umriß" mit in Betracht ziehen.

X.

In den Bereich des Mythischen verweist Strauß zunächst die ganze Vorgeschichte des öffentlichen Lebens Jesu (S. 323—387). Wir haben bereits gesagt (S. oben VI), daß auch wir, freilich nur in dem dargelegten, von der Straußischen Ansicht doch erheblich abweichenden, Sinne, ein Vorwiegen des symbolisch-poetischen Elementes in dieser Vorgeschichte anerkennen. Wir wiederholen aber ausdrücklich, daß wir damit keineswegs Alles ohne Weiteres als völlig ungeschichtlich, als bloßes Erzeugniß einer durch den äußerlichen Hinblick auf alttestamentliche „Vorstellungen" veranlaßten Erdichtung betrachten. Vielmehr erkennen wir an, daß die allerdings durch alttestamentliche Typen mitbedingte dichterische Symbolik auch hier substanziell geschichtliche Grundlagen und Beziehungen gehabt habe, wenn gleich die Ermittlung derselben in Einzelheiten schwierig ist, und mannigfachen Vermuthungen Raum läßt. Eine Kritik aber, welche selbst die Davidische Abstammung Jesu, seine Geburt zu Bethlehem und seine frühe schon mit seinen Aeltern geschehene Uebersiedelung nach Nazareth nicht mehr als historische Grundlage der symbolisch-poetischen Erweiterung der Kindheitsgeschichte des Erlösers gelten lassen will, schießt über das Ziel hinaus, und verwickelt sich in größere Räthsel, als die sind, welche sie aufgelöst zu haben meint. Wir können deshalb in diesen, wie in so manchen anderen, die Wunder Jesu betreffenden, Punkten auch die von Schenkel in seinem, übrigens höchst beachtungswerthen, Werke über „das Characterbild Jesu" gemachten Zugeständnisse nicht gut heißen. Insonderheit ist die Davidische Abstammung Jesu, auch abgesehen von den Evangelien, durch den Apostel Paulus (Röm. 1, 3)

und durch den Apokalyptiker (Off. Joh. 5, 5. 22. 16) zu stark bezeugt, als daß wir sie nicht für ächt geschichtlich und durch providenzielle Fügung herbeigeführt erachten müßten. Aus der Stelle Matth. 22, 41 ff. kann nicht einmal, wie Strauß (S. 223 ff.) thut, eine „indirecte, ironische Ablehnung des üblichen Messiastitels: Davids Sohn", von Seiten Jesu gefolgert werden, geschweige denn daß daraus auf die nicht Davidische Abstammung desselben geschlossen werden dürfte. (Die richtige Erklärung s. in Meyers Commentar zu der betreffenden Stelle.) Daß im Uebrigen die Christenheit in der Zeit, wo die apostolische Predigt verstummte und die Augenzeugen des Lebens Jesu einer nach dem andern durch den Tod abgerufen waren, das Bedürfniß zu empfinden begann, auch auf die Ursprünge des Lebens Jesu ihre Gedanken zu richten, und der Wunsch entstand, mehr noch über die Jahre seiner Kindheit wissen zu wollen, als in der That noch möglich war, wird dem gar wohl begreiflich sein, welcher sich mit ächt geschichtlichem Sinne in jene große Zeit mit ihrem geistigen Ringen und ihren äußeren Kämpfen hineinzuversetzen vermag. Diesem Sinne, wenn mit ihm eine gesunde Frömmigkeit gepaart ist, werden auch die evangelischen Versuche, in symbolisch-poetischen Darstellungen den geheimnißvollen Schleier lüften zu wollen, mit welchem die Kindheitsgeschichte bis auf einzelne allgemeinere Züge unseren Blicken verhüllt ist, als sinnige und duftige Blüthen im Kranze der ältesten christlichen Poesie erscheinen, zwischen denen und den Fabeln der späteren apokryphischen Evangelien ein mit Händen zu greifender Unterschied vorhanden ist.

Wenn Strauß weiter (S. 387 ff.) auch die Erzählung über den zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel zu Jerusalem als mythisch betrachtet, so geht er damit freilich über den Standpunkt seines ersten kritischen Werkes über das Leben Jesu nur insofern hinaus, als er jetzt nicht mehr bloß Moses und Samuel, sondern auch noch andere Vergleichungen aus dem Gebiete der Profangeschichte zum seinsollenden Beweise herbeizieht. Wir müssen jedoch bekennen, daß, wenn es wahr ist, was doch Strauß anderwärts selbst anerkannt hat[1]), nämlich daß

---

[1]) Im Leben Jesu von 1840, vierte Auflage, Th. 1, S. 335: „Mag Jesus die Bildungsmittel seiner Zeit aufs Gründlichste ausgebeutet haben: umfassende Receptivität ist bei großen Männern immer die Kehrseite ihrer gewaltigen Selbstthätigkeit; möchte er dem Essenismus und Alexandrinismus, und welchen Schulen und Richtungen sonst noch, weit mehr verdanken, als wir — noch dazu so unsicher — nach-

Jesus „den zur Umbildung einer Welt erforderlichen Gährungsstoff nicht aus den Elementen der damaligen Schulen und Richtungen, sondern nur aus der Tiefe seines eigenen Geistes habe nehmen können,“ uns ein so frühes Hervorbrechen leuchtender Geistesblitze, wie jene Erzählung davon ein Beispiel anführt, keineswegs auch nur verwunderlich erscheint.

Daß bei Strauß sodann S. 391 ff. die Erzählung von der Versuchung Jesu in seiner Weise rein mythisch aufgelöst wird, versteht sich von selbst. Hier sind wir indessen in der erfreulichen Lage, auf Schenkels Charakterbild Jesu verweisen zu können, wo S. 50 ff. die ächt geschichtliche Grundlage dieser Erzählung auf die ungezwungenste und einleuchtendste Weise nachgewiesen worden ist.

XI.

„Der wirkliche Unterschied zwischen der Kindheitsgeschichte Jesu und der seines öffentlichen Lebens, wie sie in den Evangelien uns vorliegt“, soll nun nach Strauß (S. 400) nur der sein, „daß in jener von etlichen ganz allgemeinen Notizen abgesehen, gar nichts Historisches sei, in dieser dagegen zwischen dem Unhistorischen doch auch manches Geschichtliche sich finde, dem der kritische Brand nichts anhaben könne. Dieses Geschichtliche jedoch werde immer zugleich das Natürliche sein.“

Nun wir sind allerdings der Ueberzeugung, daß der besagte „kritische Brand“ auch einem guten Theile des Uebernatürlichen in der Geschichte Jesu nichts anhaben wird. Aber wir müssen doch zunächst die kritischen Brandstiftungen selbst weiter verfolgen, mit denen Strauß nunmehr an der evangelischen Geschichte des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu operirt. Wir sehen dabei aus Gründen, welche wir früher bereits angedeutet haben, von dem johanneischen Evangelium ab, welches außerdem um seines wesentlich dogmatischen Charakters willen uns bei allem Tiefsinn seines Inhaltes allerdings weniger geeignet erscheint, für die Zeichnung des äußeren geschichtlichen Lebensbildes Jesu in gleicher Weise, wie die anderen Evangelien, benutzt zu werden. Einzelne ergänzende Züge werden indessen gleichwohl aus ihm

---

zuweisen im Stande sind: zur Umbildung einer Welt reichte keines dieser Elemente auch nur von Ferne hin; den hiezu erforderlichen Gährungsstoff konnte er nur aus den Tiefen seines eigenen Geistes nehmen.“

zu entnehmen sein. Für die Darstellung des innern Lebens Jesu ist und bleibt dasselbe übrigens von unschätzbarem Werthe, auch wenn anerkannt werden müßte, daß die darin erzählten Handlungen des Erlösers eine vorherrschend symbolische Bedeutung hätten (vgl. unten XXVIII.). Für unsere und, wie wir glauben, für die wirklich geschichtliche Auffassung überhaupt sind demnach, bei dem anzuerkennenden specifisch dogmatischen Charakter dieses Evangeliums, von keinem Belange alle diejenigen zwischen den Angaben desselben und denen der synoptischen Evangelien vorhandenen Widersprüche, welche den äußeren Rahmen des Ortes, der Zeit und der Reihenfolge der Darstellung betreffen, und welche Strauß mit so großem Scharfsinn und Geschick ausbeutet, um in den jedesmaligen bezüglichen Partieen nach Umständen auch die historische Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien als hinfällig erscheinen zu lassen.

Als mythisch betrachtet Strauß nun (S. 403—409) auf dem Gebiete der Schilderung des öffentlichen Lebens Jesu gleich im Beginne desselben fast das ganze, in den Evangelien dargestellte, Verhältniß zwischen „Jesu und seinem Vorläufer," Johannes dem Täufer, um später (S. unten XV.) nach eigener Muthmaßung etwas ganz Anderes an die Stelle zu setzen, wonach Jesus als ein lernbegieriger Schüler des Täufers erscheinen soll (S. 196). Wir vermögen nun freilich schon nicht recht abzusehen, warum Strauß auf seinem Standpunkte überhaupt auch nur das als thatsächlich bestehen läßt, daß Johannes Jesum getauft habe, oder es müßte denn etwa bei dieser Anerkennung lediglich die Absicht obwalten, den Erlöser, als einen keineswegs fehlerfreien, in seinem eigenen Bewußtsein auch der Bußtaufe bedürftigen Menschen darstellen zu können (S. 195, s. dagegen unten XII. am Ende).

Im Uebrigen kommt uns die Behandlung, welche Strauß hier, aber freilich auch nicht bloß hier, den Differenzen der evangelischen Berichte widerfahren läßt, gerade so vor, als ob die Berichterstatter selbst mit der Tortur gepeinigt würden, bis sie sich dazu bequemten, auszusagen, was der unbarmherzige Richter von ihnen erpressen will. Wahrlich, wollte man die Differenzen in den Berichten antiker Profanhistoriker also pressen, wir wären begierig zu erfahren, wie viel wir von der alten Geschichte als wirkliche Geschichte übrig behalten würden. Es thut nachgerade ernstlich noth, an das Wort Lessings zu erinnern: „Wenn nun Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und

edel von uns behandelt werden, daß wir sie nicht um jede Sylbe auf die Folter spannen, warum denn nicht auch Matthäus und Marcus und Lucas und Johannes?"

Wir sind überzeugt, daß die wahrhaft vorurtheilsfreie Geschichtsforschung sich der Anerkennung nicht entziehen werde, daß zwischen Jesu und Johannes dem Täufer ein Verhältniß stattgefunden habe, über dessen wirkliche Beschaffenheit uns die evangelischen Berichte, wenn man sie nur recht verstehen will, ein völlig genügendes Zeugniß abgeben. Auch in dieser Hinsicht verweisen wir auf Schenkels Charakterbild Jesu S. 40 ff. und unsere XII. am Ende.

Was sodann den Abschnitt „Jesus und seine Jünger" (S. 409 ff.) betrifft, so mag es immerhin der Fall sein, daß die Luc. 5, 1—11 enthaltene Erzählung von der Art und Weise der Berufung des Simon und der beiden Zebedäussöhne eine sagenhafte Erweiterung und zugleich Verschmelzung der Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20 gegebenen einfacheren Erzählungen ist, obwohl es auch keineswegs so fern liegt, anzunehmen, daß der nach seiner eigenen Aussage (Luc. 1, 1—4) verschiedene Quellen benutzende Lucas aus einer dem Matthäus- und Marcus-Evangelium nicht bekannten eine ächt geschichtliche Ueberlieferung der näheren Umstände gegeben habe. Doch wie es sich auch hiermit verhalten möge, — Erzählungen, wie die Matth. 9, 9 ff., Marc. 2, 13 ff., Luc. 5, 27 ff. und Luc. 19, 1—10 mit so vagen Gründen, wie Strauß sie S. 415 und 416 vorbringt, als mythische darzustellen, das ist eine reine Gewaltthätigkeit, der nur die Tendenz zu Grunde liegen kann, den concreten Inhalt der heiligen Geschichte so sehr als möglich zu verwischen und zu verflüchtigen.

XII.

Die mythische „Verdampfung" der Wunder Jesu, nämlich zunächst der nach den evangelischen Berichten von ihm gethanen, wird sodann von Seite 425—516 zu Stande gebracht. Die berichteten Wunderthaten werden nach bestimmten Klassen behandelt, nämlich „sofern sie entweder an Menschen, oder an der außermenschlichen Natur, und die ersteren entweder an dem kranken oder dem erstorbenen menschlichen Organismus vollzogen worden sein sollen."

In Betreff der ersten Klasse, der Krankenheilungen, macht Strauß das naiv frivole Zugeständniß, „daß dergleichen vermeintliche Wunder, nur freilich auf ganz natürliche Weise, von Jesu

wirklich bisweilen mögen bewirkt worden sein." Wie denn? Hören wir, was Strauß uns darüber zu offenbaren hat. „Man traute," sagt er, „Jesu Wunderkräfte zu, und sobald man sie ihm zutraute, traten sie sicher auch in Wirksamkeit" (S. 265). — „Eine solche Heilung durch Erregung der Einbildungskraft war besonders bei einer Krankheit möglich, die selbst zur Hälfte auf Einbildung beruhte, und die gerade damals unter den Juden Modekrankheit war, bei der Besessenheit. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß in Betreff der Ursache dieser Krankheit Jesus die Vorstellungen seiner Zeit theilte. Bei dergleichen Phantasiecuren konnte es aber nicht fehlen, daß mit der Aufregung bisweilen auch die durch sie herbeigeführte Lebensförderung wieder schwand, und die alten Uebel wiederkehrten." (S. 266 ff.) „Hier stehen wir nun aber auch an der Grenze, die sich auf historischem (!?) Standpunkte für diese Wirkungsart Jesu zieht; nicht als ließe sich von jeder einzelnen Wundererzählung in den Evangelien angeben, ob und wie weit sie für geschichtlich anzusehen ist oder nicht, wohl aber so, daß wir einen Punkt bezeichnen können, jenseits dessen auf alle Fälle die Möglichkeit aufhört, weil hier jede geschichtliche Analogie uns verläßt, jede Denkbarkeit nach Naturgesetzen ein Ende hat. Fangen wir mit dem Aeußersten an, so kann Jesus niemals durch einen bloßen Segensspruch Nahrungsmittel in's Ungeheure (?) vermehrt, niemals Wasser in Wein verwandelt haben, noch kann er dem Gesetz der Schwere zum Trotz, ohne einzusinken, auf dem Wasser gewandelt sein; er kann keine Todte in's Leben zurückgerufen, noch, wenn er nicht Schwärmer und Schwindler zugleich gewesen sein soll, die Entdeckung eines bloßen Scheintodes für eine Todtenerweckung ausgegeben haben. Eben so wenig wird sich angeborene oder sonstige Blindheit und Taubheit auf sein Wort oder seine Berührung gehoben, oder Aussatz augenblicklich verloren haben. Denn allen dergleichen Erfolgen pflegen wir sonst nur im Gebiete des Mährchens oder des Aberglaubens, niemals auf dem Boden der Geschichte zu begegnen; wir finden wohl, daß an dergleichen Erfolge bisweilen geglaubt, und zwar in der Art geglaubt worden ist, daß Einzelne sie nicht nur mit angesehen, sondern selbst an sich erfahren zu haben meinten (Erblindete einen Augenblick wieder zu sehen, Taube zu hören sich einbildeten), ohne daß doch der Erfolg in Wirklichkeit eingetreten war. Außer den vermeintlich dämonischen, d. h. Gemüths- und Nervenkrankheiten,

eigneten sich am meisten noch diejenigen Uebel, welche in den Evangelien gewöhnlich als Paralyse bezeichnet werden, d. h. Zustände von Lähmung, Zusammenziehung oder Verkrümmung einzelner Glieder oder des ganzen Körpers (Matth. 4, 24. 8, 6. 9, 2. 6. 12, 10., Luc. 13, 11.) dazu, durch einen starken Eindruck auf das Gemüth, ganz oder theilweise, vorübergehend oder bleibend, gehoben zu werden; wenigstens sind von dieser Art höchst auffallende Curen auch sonst bekannt, und für eine derselben von dem Meister der natürlichen Wundererklärung die urkundlichen Beweise beigebracht[1]). Unter diese Kategorie, theils von psychischen, theils von bloß vermeintlichen Heilungen, überhaupt von natürlichen Ergebnissen der Aufregung eines religiös exaltirten Kreises, haben wir auch diejenigen Wunder und Zeichen zu stellen, von denen der Apostel Paulus, theils als von selbstgewirkten, theils als von solchen spricht, die in den christlichen Gemeinden gäng und gäbe seien (1. Kor. 12, 28 ff., 2. Kor. 12, 12)."

Nun wir haben Strauß sich ausführlich aussprechen lassen und antworten zunächst dies. Was bei einzelnen der oben von ihm namentlich erwähnten Wundererzählungen, als z. B. der von Jesu Wandeln auf dem Wasser, oder richtiger: von seinem Kommen zu den Jüngern während einer nächtlichen Seefahrt (Matth. 14, 22 ff., Marc. 6, 45 ff.), von der Verwandlung des Wassers in Wein (Joh. 2, 1 ff.), und selbst bei den über die wiederholten wunderbaren Speisungen des Volks (Matth. 14, 14 ff., Marc. 6, 34 ff., Luc. 9, 12 ff. — Matth. 15, 32 ff., Marc. 8, 1 ff. — Joh. 6, 1 ff.)[2]), — wobei übrigens von einer „Vermehrung der Nahrungsmittel in's Ungeheure" doch wohl nur tendenziöser Weise geredet wird, da auf Straußischem Standpunkte auch die geringste Vermehrung gleich unmöglich erscheinen muß, — was ferner bei der Erzählung von der Blindenheilung (Joh. 9, 1 ff.) u. a. dafür geltend gemacht werden kann, sie als symbolisch-poetische Erweiterungen einer geschichtlichen Grundlage zu betrachten, das wissen wir sehr wohl. Deshalb aber solche tiefsinnige Erzählungen mit dergleichen zusammenzustellen, welchen wir

---

[1]) S. Paulus, Exegetisches Handbuch I., 2, S. 509 und die daselbst angeführte Mittheilung im Sophronizon.

[2]) Vgl. Schenkel: Das Charakterbild Jesu S. 122 ff. — S. 84 ff. — S. 118 ff. — Dagegen die Gründe für die Denkbarkeit namentlich des Speisungswunders als geschichtlichen Ereignisses bei Rothe: Zur Dogmatik S. 96 ff., 101 ff.

„sonst nur im Gebiete des Mährchens oder des Aberglaubens begegnen," dazu gehört eben ein solcher Mangel an religiösem sowohl, als an geschichtlichem Sinne, wie er uns noch mannigfach bei Strauß entgegentreten wird. Was die Heilungswunder betrifft, so ist die Erklärung, wonach es lediglich „Phantasiecuren" gewesen sein sollen, eben nur eine gar nichts beweisende Behauptung, welche um so widerwärtiger ist, als dabei zugleich der sittliche Charakter Jesu angetastet wird, den ja doch Strauß sonst, wie wir später sehen werden, und sogar in eminentem Maße, anerkennen zu wollen behauptet.

Indem wir uns vorbehalten, auf diese Seite der Wunderthätigkeit Jesu Christi am Schlusse unserer Randbemerkungen noch einmal in anderem Zusammenhange zurückzukommen (S. unten XXXII), fragen wir nunmehr: Welches sind also mit kurzen Worten die Gründe, welche Strauß für die Läugnung aller Wunder der evangelischen Geschichte geltend macht?

1. Die Versicherung: Wunder sind nicht möglich, — dies und das „kann Jesus nicht gethan haben," — denn

2. es fehlt „die geschichtliche Analogie," und

3. die Herren „Naturgesetze" erlauben keine Wunder.

Nun die Versicherung von Strauß gilt nicht mehr, sondern auf diesem Gebiete etwas weniger, als die entgegengesetzte anders Ueberzeugter.

Was die „geschichtliche Analogie" betrifft, so hat ja Strauß selbst einiges dahin Einschlagende, nur daß er es selbstverständlich rein „natürlich" deutet, beigebracht. Wir erlauben uns auf unserm geschichtlichen Standpunkte, von allem Andern absehend, doch noch das Alte Testament in Erinnerung zu bringen, welches ja Strauß sonst, wo es sich um eine mythische Wegdeutung neutestamentlicher Wunder handelt, stets so ausgiebig zu benutzen versteht.

In Hinsicht auf die „Naturgesetze" aber fügen wir dem schon früher von uns Gesagten (S. oben V.) hier noch einige Worte aus Rothe's classischem Werke: Zur Dogmatik hinzu.

„Gewiß, wenn der Weltverlauf ein solches Rechenexempel ist, dessen Factoren, auch die freien Ursachen ausdrücklich mit eingeschlossen, in sich selbst schlechthin unveränderliche Größen sind, und die göttliche Weltregierung das Abdrehen des Walzwerks einer Spieluhr, dem von Ewigkeit her die abzuspielende Melodie in dem vollständig ausgeführten Satz von einzelnen Stiften fest aufgehämmert ist: dann giebts

keinen Raum in der Welt für das Wunder. Das Wunder hat zu seiner Voraussetzung eine wirkliche relative Selbständigkeit der Welt gegenüber von Gott, ihrer unbedingten Abhängigkeit von ihm (die mit jener sehr wohl zusammenbesteht) unbeschadet, — ein wirkliches Unterschiedensein und Auseinandertreten der göttlichen Causalität und der kreatürlichen, und eben so, und zwar im engsten logischen Zusammenhange hiermit, auch einen Spielraum für die Bewegung der Freiheit in der Welt, der Freiheit Gottes sowohl, als der der persönlichen Geschöpfe" (S. 86). „Erst von der Erkenntniß der strengen Gesetzmäßigkeit der Natur her fällt das vollste Licht auf den Gedanken des Wunders. Denn Naturgesetz und Wunder sind ja Correlatbegriffe, und wo eine klare Vorstellung von einem Naturgesetz und eine sichere Kenntniß der wirklichen Naturgesetze noch gar nicht aufgekommen ist, da giebt es bekanntlich auch noch gar kein Wunder für den Menschen, eben weil Alles für ihn ein Wunder ist" (S. 87). Nun „wissen wir alle, daß der Mensch in freier Weise auf die Natur wirken und sich ihrer als eines Instruments für die Zwecke, die er sich vermöge seiner Freiheit setzt, bedienen kann, und dies in demselben Maße, in welchem er die Naturgesetze erkannt hat. Er nimmt eben das Naturgesetz selbst, vermöge seiner Einsicht in dasselbe, in den Dienst für seinen, im Vergleich mit dem immanenten Selbstzweck der Natur, höheren Zweck. Er läßt so die Natur, und zwar auf eine ihrem eigenen Gesetz vollkommen entsprechende Weise, Wirkungen hervorbringen, welche sie von sich selbst aus, d. h. vermöge ihres eigenen organischen Lebensprocesses allein, nimmermehr hervorbringen würde und hervorbringen könnte, und die deshalb einem lediglich innerhalb dieser Natur stehenden Wesen, dem Thiere, im höchsten Grade paradox erscheinen müssen. Jedes physikalische Experiment ist ein Exempel hierzu. Wie sollte nun nicht ganz in der Analogie hiermit, auch Gott die irdische Natur für die Zwecke seiner Freiheit, indem er ihre Kräfte ganz auf die ihrem eigenen Gesetz gemäße Weise in Bewegung setzt, als Mittel gebrauchen, — wie sollte nicht auch er auf dem kunstvollen Instrument, das wir die irdische Natur nennen, ebenmäßig wie wir spielen können? Dabei ist es aber klar, daß Er dies Instrument, dessen Einrichtung er allein vollständig kennt, mit einer Virtuosität spielen wird, gegen die unsere höchste Kunst nur elende Stümperei ist, — daß Er auf ihm wird Effecte hervorbringen können, bei denen uns der Verstand still steht, ungeachtet bei

ihnen Alles ganz eben so naturgesetzmäßig zugegangen ist, wie bei unseren einfachsten Tonstücken. Daß er bei solcher Berührung des Organismus der Natur an diesem nichts verderben, den Naturzusammenhang nicht beschädigen, die feinen Fäden seiner Saiten nicht verwirren wird, darüber dürfen wir die vollste Beruhigung hegen; es bürgt uns dafür die Sicherheit seiner Meisterhand, die vollendete Virtuosität seines Spiels, auch da, wo er die kühnsten Griffe thut. An diesem Puncte muß jedem Nachdenkenden die frappante Aehnlichkeit zwischen dieser Art des Wunders und dem sogenannten Zufall, dieser Domäne, die Gott sich in der Welt vorbehalten, ins Auge springen" (S. 103 ff.). „Wo kommt nun das Wunder mit den Naturgesetzen in Conflict? Wir antworten zuversichtlich: Nirgends! Wohl aber tritt das Wunder dem angemaßten Absolutismus des Naturgesetzes und dem Götzendienst, den der Atheismus gern mit ihm treiben möchte, scharf entgegen. Es bezeugt, daß mitnichten das Naturgesetz die höchste Macht in der Welt ist, sondern daß über ihm der waltet, der es gemacht hat, der lebendige persönliche Gott, — daß dieser sich an demselben nicht eine, seine absolute und absolut heilige Freiheit beengende, Schranke geschaffen hat, sondern ein seinen Zwecken sich nie versagendes dienstbares Mittel. Wenn Gott Wunder thut, so will er damit sagen, daß Einer da ist, der da kann, was die geschöpfliche Natur, was überhaupt das Geschöpf nicht kann; er thut im Wunder etwas über den Naturproceß und die Naturgesetze hinaus" (S. 108).

So weit Rothe, mit dem wir hierin völlig einverstanden sind. Was die evangelischen Wunder im Einzelnen betrifft, so verweisen wir noch auf Holtzmann's „Synoptische Evangelien" (S. 497 ff.). Und nun richten wir nur noch an Strauß die dringende Bitte, der sehnsüchtig harrenden Welt doch wenigstens noch seine unzweifelhaft vollkommene Kenntniß der Naturgesetze, welche die Naturwissenschaft nun schon seit Jahrhunderten so mühsam zu gewinnen gesucht und doch nur so langsam und bruchstückweise gewonnen hat, und von denen ihr noch so viele verborgen geblieben sind, nicht länger vorenthalten zu wollen!

Doch in Einem geben wir Strauß vollkommen recht. Der Jesus, welchen er annimmt, und welcher nicht der Christ Gottes ist, weil es nach Strauß einen persönlichen Gott voll unendlicher Macht, Weisheit und Gnade nicht giebt, — dieser Jesus, welcher ein bloßer

„natürlicher Mensch" war, der z. B. unter Anderm auch „Phantasie-euren" gemacht und „nach aller Wahrscheinlichkeit in Betreff der Ursache der Besessenheit die auf Einbildung beruhenden Vorstellungen seiner Zeit über diese Modekrankheit getheilt" hat, ja in Beziehung auf welchen und auf dessen Worte über sich, als den in die Welt gekommenen König der Wahrheit und des Reiches derselben, Pilatus ein gutes Recht gehabt haben würde, mit ironischem Bedauern die Achseln zu zucken, — dieser Jesus hat gewiß niemals ein Wunder zu thun vermocht. Aber wir sind auch so kühn zu behaupten, daß es einen solchen Jesus nie gegeben hat, außer in dem Kopfe von Strauß und ähnlich gearteten Geistern.

Doch Strauß hat noch einen centnerschwer wiegenden Grund, den wir doch nicht übersehen dürfen. Hat denn nicht Jesus selbst erklärt, daß er keine Wunder thun werde? daß diesem verkehrten, bösen und ehebrecherischen Geschlechte kein Zeichen werde gegeben werden, denn das Zeichen des Propheten Jonas? (Matth. 12, 39. 16, 4., Luc. 11, 29., vgl. Marc. 8, 12) und mag nun dies Jonaszeichen mit Lucas lediglich in der Predigt des Jonas gefunden, also so verstanden werden: „wie Jonas einzig und allein mit seiner Predigt ein Zeichen gewesen sei für die Nineviten, so werde des Menschen Sohn einzig und allein durch seine Predigt ein solches für dieses Geschlecht sein", — oder mag es mit Matthäus auf Jesu dreitägigen Aufenthalt im Grabe, als vorgebildet durch des Propheten dreitägigen Aufenthalt im Bauche des Seethiers, gedeutet werden, — schließt nicht jene eigene Erklärung Jesu jedenfalls seine vollständige Ablehnung alles Wunderthums in sich? Ja, so und nicht anders ist's nach Strauß (S. 263 ff.), hier haben wir noch ein ächtestes Wort aus Jesu Munde, welches schwerer wiegt, als alle sonst noch, und zwar in entgegengesetztem Sinne, über ihn bezeugten Worte oder Thaten (Matth. 11, 5., Luc. 7, 22), mit welchen „die gefällige Sage ihm später unter die Arme gegriffen hat." So macht unser Kritiker, aus dessen Munde „die wissenschaftliche Kritik" selber redet, und der „nur dem Gange der Sache selbst folgt" (S. oben IX.), dem „deutschen Volke" die Sache plausibel. Was bedürfen wir noch weiteres Zeugniß? Jesus selbst hat ja bezeugt, daß er keine Wunder thun werde, also kann er auch keine gethan haben!

Sind wir armen Theologen einer andern wissenschaftlichen Stellung denn wirklich so mit Blindheit geschlagen, daß nur wir das Licht

nicht zu sehen vermögen, was hier dem „deutschen Volke, den Gebildeten und Denkenden aller Stände und Berufsarten" angezündet wird? nur wir dies Licht für Qualm, nur wir jenes Resultat einer unfehlbaren kritischen Weisheit für das leerste Stroh halten müssen? Zu **wem** hat denn der Herr jene Worte über das Jonaszeichen geredet? Einmal (Matth. 12, 39, was Luc. 11, 29 etwas verwischt ist) zu den Pharisäern und Schriftgelehrten, die zu ihm gesprochen hatten: „Meister, wir wünschen von dir ein Zeichen zu sehen!" — das anderemal (Matth. 16, 1) zu Pharisäern und Sadducäern, die so frei gewesen waren, sich auch noch dabei auszubedingen, daß es ein Zeichen „aus dem Himmel her" sein müsse. **Dieser Art** *) von Leuten, deren so manche bald neugierig, bald arglistig und boshaft ihn umlauerten, und von denen jetzt wieder etliche glaubenslos, in verkehrter, böser, ungöttlicher Gesinnung sich ihm genaht hatten, um ein bloßes **Schauwunder** von ihm zu fordern, hat er nach Gebühr jene Antwort ertheilt. Denn Schauwunder, um Staunen zu erregen, hat der Erlöser freilich nie gethan, das wäre ein Mißbrauch seiner Wundermacht gewesen, den er, wie insbesondere die Geschichte von seiner Versuchung (Matth. 4, 1 ff. Luc. 4, 1 ff.) lehren will, schon vor dem Beginne seiner messianischen Wirksamkeit innerlich von sich abgewiesen hatte. Aber Wunder der helfenden, heilenden Liebe aus göttlicher Macht heraus zu thun, hat er dem **vertrauend Bittenden** nie geweigert, daran hat ihn nur der entschiedene Unglaube verhindern können (Matth. 13, 54. Marc. 6, 5 ff.). Und er hat diese Wunder allerdings zugleich als Zeichen seiner **göttlichen** Sendung gethan, und weil er ihrer sich als solcher bewußt war, nur ein um so größeres Recht gehabt, die Herzenshärtigkeit so Vieler zu beklagen und zu strafen, denen anderenfalls, bei vorhandener Herzensempfänglichkeit, auch jene seine Wunder ein Mittel zum Glauben an seine prophetisch-messianische Sendung hätten werden können (Matth. 11, 20 ff. Luc. 10, 13 ff.). **Dieser** Jesus war freilich nicht „ein rein natürlicher Mensch", sondern das, als was er selbst sich bezeugt hat, und als was seine

---

*) γενεά hier, wie sonst γέννημα, nicht von dem ganzen Geschlecht der Menschen oder doch der Zeitgenossen Jesu, sondern von einer besonderen Menschenclasse gebraucht. Vgl. Matth. 17, 17. 23, 36. Marc. 8, 38. 9, 19. Luc. 7, 31. 9, 41. 11, 50. 16, 8. Und so auch im gleichen Zusammenhange mit unserer betreffenden Stelle Matth. 12, 41. 42. 45, Luc 11, 30 bis 32.

Jünger ihn bekannt haben, nämlich eben sowohl der Menschensohn als der Sohn des lebendigen Gottes (S. unten XXX.).

Aber die Mißhandlung der Worte des Herrn über das Jonaszeichen erinnert uns lebhaft noch an eine andere und nicht geringere, der wir bei Strauß ebenfalls in Beziehung auf ein wichtiges Wort des Erlösers begegnen. Wenn Jesus (Marc. 10, 17 ff., vgl. Luc. 18, 18 ff.) dem reichen Jüngling, der zu ihm, mit allen Zeichen der Herzenserregtheit niederknieend, spricht: „Guter Meister, was soll ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe?" zunächst mit den Worten antwortet: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott"; — so soll nach Strauß (S. 195, vgl. S. 242 und 208) darin eben so ausdrücklich, wie in der Uebernahme der Taufe durch Johannes sinnbildlich, nichts Anderes liegen als das Zeugniß dafür, daß Jesus sich auch nur als der Sünde, wenn auch immerhin in viel geringerem Maße als Andere, so doch überhaupt theilhaftig gewußt und zu erkennen gegeben habe. Gewiß, wäre jenes Wort von einem Propheten des Alten Bundes oder auch von einem Apostel gesprochen, so würde jene Erklärung zuläßig sein. Bei dem aber, der sich bewußt war, keine Anmaßung zu begehen, wenn er sich als größer denn Mose, David und Salomo, als Elias und Jeremias, als Jonas und Johannes, ja als den Sohn des lebendigen Gottes bezeugte (Matth. 5, 21. 22. 27. 28 ff. 11, 12. 14, 13 ff. 22, 43. Luc. 11, 31. 32), ist jene Deutung eine Unmöglichkeit. Die Absicht des Herrn bei jenen Worten kann vielmehr nur die gewesen sein, den Fragenden, wie auch die folgenden Worte über das Gesetz und die daran sich schließende Unterredung beweisen, auf eine ächt pädagogische Weise wo möglich, d. h. bei rechter, lebendiger Empfänglichkeit, zum Glauben an ihn als an den zu führen, in welchem des einig guten Gottes ewige Güte selbst geoffenbart sei, um durch ihn in ihrer gerecht und selig machenden, das ewige Leben gewährenden Kraft denen mitgetheilt zu werden, die sich glaubend ihm zuwenden und nachfolgen. Der Gedankengang der ganzen Stelle ist der: Weißt du auch, was du thust, indem du mich gut heißest, da doch, nach dem Gesetze angesehen, kein Mensch, sondern nur Gott gut ist? (V. 18.) Meinst du aber durchs Gesetz gut werden und das ewige Leben verdienen zu können, nun dann kennst du ja seine vornehmlichsten Gebote (V. 19). — Der Jüngling antwortet sichtbar nicht erleichterten und befriedigten Herzens: nach dem Allen habe er gethan von seiner Jugend auf (V. 20).

Da er sich nun schon mit seiner vorhergethanen Frage als einen solchen gezeigt hat, der durch dies gesetzliche Thun keinen Frieden, keine freudige Gewißheit des ewigen Lebens gewonnen hat, so heißt ihn Jesus jetzt mit liebevollem Blicke (V. 21) als einen, dem Eins noch fehlt, nämlich gerade das Eine, was zur Seligkeit noth ist (Luc. 10, 42), Alles verkaufen und es den Armen geben und ihm nachfolgen, d. h. aufhören, durchs Gesetz das ewige Leben gewinnen zu wollen, — mit seinem ganzen bisherigen Leben und Trachten innerlich und äußerlich brechen und sein Jünger werden, um als solcher selbst unter dem Kreuze d. i. in einem äußerlich kampf- und mühereichen, anfechtungs- und leidenvollen Leben das ewige Leben, den rechten himmlischen Reichthum, die wahre Befriedigung und Beseligung in seiner Gemeinschaft und Nachfolge zu finden. — Und diese Forderung setzt doch wohl, wenn man sich den Ausgangspunkt der ganzen Unterredung (V. 17) wieder vergegenwärtigt, in dem Erlöser das Bewußtsein voraus, daß Er eben derjenige ist, in dessen Person, Herzen und Leben der Eine allein gute Gott seine ewige Güte leibhaftig geoffenbart hat, — der in seinem menschlichen Herzen durch die innigste Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater den lauteren Brunnquell dieser göttlichen Güte fließen weiß, um ihn und mit ihm auch das ewige Leben und seine Seligkeit den Seelen mitzutheilen, welche an ihn glauben und ihm nachfolgen.

Ist dies aber der wahre Sinn jener Worte Jesu in ihrem Zusammenhange betrachtet, so wird es wohl auch mit der Taufe Jesu durch Johannes nicht die Bewandtniß haben, von der Strauß fabelt, sondern die, welche uns das eigene Wort des Herrn Matth. 3, 15 bezeugt. Es sollte dadurch „alle Gerechtigkeit erfüllt", d. h., nachdem Jesus in der Entfaltung der vollen Blüthe seines inneren Lebens sich seiner messianischen Sendung bewußt geworden war, Johannes als der verheißene zweite Elias (Mal. 4, 5. Matth. 11, 14. 17, 12), als der gewaltige Bahnbrecher des messianischen Königs, von Jesu öffentlich anerkannt, und der Zeitpunkt der Offenbarung des Reiches einer neuen und wahren Gerechtigkeit als nunmehr herbeigekommen in feierlicher und doch zugleich demüthiger Weise bezeichnet werden. Diese Anschauung setzt allerdings in wesentlicher Uebereinstimmung mit den evangelischen Zeugnissen ein bereits vorher geknüpftes Verhältniß zwischen Jesus und Johannes voraus, in welchem der letztere Ge-

legenheit gehabt haben mußte, ahnende Blicke in das tiefe, reiche Geistesleben des Herrn zu thun.

XIII.

Es würde über den Zweck unserer Randbemerkungen, welche wohl eine wissenschaftliche Erkenntniß zu ihrer Grundlage haben, aber doch nicht vorzugsweise für die Männer der Wissenschaft, sondern für das Volk bestimmt sind, hinausgehen, wenn wir Strauß bei seinem kritischen Zersetzungsprozesse der Wunder der evangelischen Geschichte noch weiter in das Einzelne folgen, uns also — um einen Ausdruck von ihm zu gebrauchen — in seine mythischen „Dschungeln verwickeln" lassen wollten. Es bleibt uns ohnehin noch ein gutes Stück angeblich mythischer Erzählungen übrig, von denen Strauß Seite 517—620 gehandelt hat.

Sie beginnen mit dem Berichte über die Verklärung Jesu, bei welchem Strauß „von dem x einer angeblich natürlichen Veranlassung ganz absehen, von idealer Wahrheit aber nur die judenchristliche Meinung von der Gegenbildlichkeit Mosis und Christi und der Zusammengehörigkeit des Elias mit dem letzteren darin finden kann" (S. 522). Wem es darum zu thun ist, die ächt geschichtliche Grundlage und die tiefsinnige Bedeutung dieser Erzählung kennen zu lernen, den verweisen wir vorzugsweise auf Schenkels Charakterbild Jesu S. 143—150.

Wenn Strauß sodann in dem Abschnitt über den „Einzug Jesu in Jerusalem" (S. 522 ff.) ganze Seiten darüber vollschreibt, daß Jesus nicht auf „zwei Eseln", wie Matthäus berichtet, sondern nur auf einem Esel, wie Marcus und Lucas erzählen, in Jerusalem habe einziehn können, im Uebrigen aber alle concreten Züge der Berichte mythisch „verdampfen" läßt, so gönnen wir ihm das wohlfeile Vergnügen einer Kritik, die uns hier wirklich unter aller Kritik zu sein scheint. Sonst hat es in der That weiter keinen Zweck. Was das Geschichtliche betrifft, so vergleiche man Schenkel a. a. O. S. 220—226.

In dem folgenden Abschnitte über „das bethanische Mahl und die Salbung" (S. 527 ff.) zerreibt Strauß die Matth. 26, 6—13, Marc. 14, 3—9, Joh. 12, 1—8 und Luc. 7, 36—50. 10, 38—42 enthaltenen Erzählungen an einander, muß jedoch anerkennen, „daß die Geschichte von einer Frau, die wegen vieler Sünden bei Jesu verklagt war, so gut wie die von der Frau, die ihn salbte, zu den ältesten evangelischen Ueberlieferungen gehörte" (S. 530). Der wirkliche Hi-

storiker wird sich indessen mit solchen abgeblaßten Allgemeinheiten nicht abspeisen lassen. Vgl. Schenkel a. a. O. S. 265 ff. und 401 ff.

Die sodann folgenden Abschnitte über „das Passahmahl und die Abendmahlseinsetzung" (S. 533—541) und über „die Fußwaschung sammt der Verkündigung des Verrathes und der Verläugnung" (S. 542—547) sind eigentlich nur dazu bestimmt, nächst der mythischen Wegdeutung specieller Züge zu einer ausführlichen Darlegung der Differenz der synoptischen Berichte und des Johannes-Evangeliums zu dienen. Ueber das wirklich Geschichtliche in diesen evangelischen Berichten verweisen wir wiederum auf Schenkel (a. a. O. S. 270 ff. und 295 ff.), mit welchem wir übrigens in seiner Auffassung der Abendmahlsfeier als einer „bloß sinnbildlichen Handlung" (S. 280) nicht einverstanden sind. Hinsichtlich der Differenz in den Angaben der Synoptiker und des Johannes-Evangeliums über den Tag der Abendmahlsstiftung und folgeweise auch der Kreuzigung des Herrn gehört nun aber in der That das höchste Maß bitterer und gehässiger Verbissenheit dazu, um über die Theologen, welche jene Differenz anzuerkennen sich durch eine, immerhin bedauerliche, dogmatische Befangenheit noch nicht haben entschließen können, so zu urtheilen, wie Strauß es S. 536 thut.

Die evangelische Erzählung von dem „Seelenkampfe in Gethsemane" (S. 547 ff.) mythisch hinwegdeuten zu wollen, wie es von Strauß geschieht, wird dem vorurtheilsfreien Historiker lediglich als eine der manchen Ungeheuerlichkeiten der Mythenjägerei erscheinen, über die es verdrießen würde, auch nur noch ein Wort zu verlieren.

In Betreff der „Gefangennehmung Jesu" (S. 555 ff.), des Verhörs vor dem Hohenpriester und der Verläugnung des Petrus" (S. 559 ff.), des „Todes des Verräthers" (S. 563 ff.), des „Verhörs vor Pilatus und Herodes" (S. 568 ff.), der „Kreuzigung" (S. 575 ff.) und der „Kreuzesworte" (S. 581 ff.) werden von Strauß überall in jener schon von Lessing nach Verdienst getadelten Weise (S. oben XI.) die verhältnißmäßig doch nur untergeordneten Differenzen bis auf das äußerste Maß überspannt. Und doch sind dieselben, wenn irgend wo, dann hier begreiflich, wo es sich um Schilderungen von Begebenheiten handelt, die während einer Nacht und eines Tages voll gehäufter Schrecken und tödtlichen Entsetzens die Gemüther der zunächst betheiligten Zeugen in Zustände versetzt haben mußten, wo von einer kaltblütigen Beobachtung gar keine Rede mehr sein konnte, und sich dem Einen dieser, dem Anderen jener Zug mit Uebersehung

anderer einprägen mußte. Ja, diese Schilderungen dringen freilich auch in ihrer Vereinigung nur wie abgerissene Schmerzenslaute in unser Ohr. Wer darunter aber nicht den vollen, lebendigen Pulsschlag der Geschichte zu fühlen vermag, mit dessen geschichtlichem Sinne muß es eine eigene Bewandtniß haben und wahrlich nicht zum Besten bestellt sein. Darüber weiter zu reden hieße wirklich Wasser ins Meer gießen.

Hinsichtlich des Abschnitts über „die Wunder beim Tode Jesu" (S. 587 ff.) wird man noch am ersten zugestehen können, daß hier in der Darstellung der Evangelisten (Matth. 47, 45 ff., Marc. 15, 33 ff., Luc. 23, 44 ff.) die poetische Symbolik in hervorstechender Weise gewaltet habe. Aber ein Verständniß von dem tiefen Sinne derselben suchen wir bei Strauß vergebens, und die Erzählungen von dem römischen Hauptmann und seinem erschütternden Zeugnisse über den eben verschiedenen Jesus und von den Volkshaufen, die rückkehrend schuldbewußt und reuig an ihre Brust schlugen, müssen wir als ächt geschichtliche Züge festhalten. Wie sollte denn auch unter Heiden und Juden das Evangelium eine so schnelle Ausbreitung gefunden haben, wenn nicht die Empfänglichkeit für dasselbe bei sehr Vielen nur gleichsam wie mit einer leichten Hülle bedeckt vorhanden gewesen wäre und es oft nur irgend eines besonderen Anlasses bedurft hätte, um diese sinken und jene klar heraustreten zu lassen?

In dem S. 596 ff. folgenden Abschnitte über „das Begräbniß Jesu" ist es immerhin schon Etwas, daß sich Strauß nicht dazu verstehen mag, wie Volkmar gethan hat, anzunehmen, daß der Leichnam Jesu auf dem Platze der Hinrichtung verscharrt worden sei. Er läßt dem Heiland doch auf Grund der evangelischen Berichte ein ehrliches Begräbniß, wie es die fromme Anhänglichkeit des Joseph von Arimathia ihm durch Verwendung bei Pilatus verschafft hat. Damit verlieren denn, abgesehen von der verclausulirten Weise, womit sich Strauß über die Realität des am Kreuze erfolgten Todes Jesu äußert, und worüber wir noch später zu referiren haben werden, seine weiteren Auseinandersetzungen über das Begräbniß freilich so ziemlich ihre Bedeutung, zumal er über die Erzählung von den Hohenpriestern und Grabeswächtern (Matth. 27, 62 ff., 28, 2 ff.) nichts beigebracht hat, was nicht von unbefangenen Theologen längst anerkannt worden wäre (vgl. insbesondere Meyer zu Matthäus S. 480, und Bleek in seiner: Synoptischen Erklärung der drei ersten Evangelien Th. 2, S. 483 ff.).

Werfen wir zuletzt noch einen Blick auf den Abschnitt über „die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu“ (S. 601—620), so ist auch hierin in der That gar nichts vorgetragen, womit die Theologie, so weit sie Geschichtswissenschaft ist, sich nicht längst auf das Eingehendste beschäftigt hätte. Die anscheinende Stärke der Straußischen Darlegungen besteht vielmehr auch hier lediglich in der Gewandtheit, womit die evangelischen Berichte mittelst ihrer Differenzen rücksichtslos an einander zerrieben werden, bis denn nichts weiter übrig bleibt, als die freilich unläugbare Thatsache, daß die Jünger Jesu an seine Auferstehung geglaubt, d. h. aber im Sinne von Strauß nur sich dieselbe aufs festeste schwärmerisch eingebildet hätten. Die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen, auch über die dem Apostel Paulus gewordene, werden unter unsers Kritikers Händen zu subjectiv visionären Hallucinationen, die Himmelfahrt des Herrn zu einer jeder Thatsächlichkeit entbehrenden Erdichtung. Damit endet die heilige Geschichte. Das Licht, welches die Straußische Kritik dem „deutschen Volke“ bringt, ist die dunkelste Dunkelheit.

Wir haben es kein Hehl, daß es in den evangelischen Berichten über Jesu Auferstehung und Himmelfahrt, bloß äußerlich angesehen, leicht ist, Widersprüche zu finden, schwer sie zu lösen. Ist nun auch ihre Lösung keineswegs unmöglich, so ist sie es doch auf dem pantheistischen und geschichtsflüchtigen Standpuncte der Straußischen „Weltansicht und Kritik.“ Versuchen wir es, uns einmal mit einem salto mortale auf diesen Standpunkt zu versetzen, so begreifen wir allerdings, wie „natürlich“ es für Strauß ist, (S. 288) nicht nur „die gewöhnliche Theologenschaft, so weit sie nicht ganz im Buchstabenglauben steckt,“ und beispielsweise einen Hase und Ewald, wegen ihrer Stellung zur Auferstehungsfrage so verächtlich als „Phrasendreher“ oder „Versteckspieler“ — (les extrêmes se touchent) — zu behandeln, sondern selbst seinem, doch etwas größeren, Meister Baur noch eins dafür anzuhängen, daß derselbe die Straußische Lösung dieses geschichtlichen Problems nicht für genügend gehalten hat. Nun die erstgenannten werden sich zu trösten wissen, daß es für sie im Himmel und auf Erden noch einige Geheimnisse giebt, von denen unsere absoluten Philosophen von gestern und heute sich nichts träumen lassen, und der letztgenannte, der nun schon von seiner irdischen Gedankenarbeit ruht, wird ja wohl jetzt in hellerem Licht erkennen, daß auch sie doch nichts als Stückwerk gewesen ist.

Doch wie steht es mit derjenigen Lösung des Problems über die

Auferstehung Jesu Christi, welche die nichtstraußische und doch wissenschaftliche Theologie vom Standpunkte der theistischen Weltanschauung zu bieten hat. Wir können eine genügende Lösung allerdings nicht in der Annahme finden, nach welcher nur „der abgeschiedene Geist des Erlösers noch auf seine Jünger und auf einzelne andere, durch körperliche und geistige Disposition für die Einwirkung desselben Empfängliche magisch eingewirkt und ihnen die Gewißheit seiner geistigen, lebendig in ihnen fortwirkenden Nähe mitgetheilt" hätte (C. Weiße, in seinem übrigens höchst bedeutenden Werke: Die evangelische Geschichte, S. 438). Wir halten vielmehr diejenige Lösung für die richtige, welche wir dem deutschen Volke mit den einfachen Worten des seligen Bleek (a. a. O. S. 489) darbieten wollen, nämlich: „daß der Leib Christi nach der Auferstehung zwar noch nicht der irdischen Materie ganz entkleidet war, aber es mit demselben doch auch nicht die gleiche Beschaffenheit hatte, wie vor seinem Tode, daß vielmehr mit seinem Organismus schon eine wesentliche Veränderung eingetreten war (vgl. Marc. 16, 12), so daß er namentlich für seine Bewegungen nicht mehr von denselben Gesetzen der Räumlichkeit abhängig war und so der Beschaffenheit des pneumatischen Leibes näher kam, womit wir nach 1 Kor. 15 nach der Auferstehung werden bekleidet werden. So bildet dieser Zustand des Leibes, womit der Erlöser nach seiner Auferstehung bekleidet war, den Uebergang zu der Beschaffenheit desselben, womit er sich bald danach ganz von der Erde entfernt hat." (Vgl. Martensens christliche Dogmatik S. 298 ff.) Damit lösen sich in der That, so viel es für unsere menschliche Erkenntniß hienieden möglich und zuträglich ist, die anscheinenden Widersprüche der evangelischen Berichte, wonach der Auferstandene auf der einen Seite den Jüngern seine Wundenmale zeigen und sie auffordern konnte ihn zu betasten, ja selbst noch mit ihnen zu essen und zu trinken fähig war (Luc. 24, 30. 39 ff., 42 ff., Joh. 20, 20. 27. 21, 10. 12 ff.), und andererseits seine zeitweilige Unerkennbarkeit für die Seinen und sein geheimnißvolles Erscheinen und Verschwinden (Luc. 24, 16. Joh. 20, 14. 21, 4. — Luc. 24, 15. 31. 36. Joh. 20, 19. 26.).

Hinsichtlich der dem Apostel Paulus gewordenen Erscheinung des Herrn und ihre Geschichtlichkeit verweisen wir auf die werthvolle Abhandlung von Beyschlag über „die Bekehrung des Apostels Paulus mit besonderer Rücksicht auf die Erklärungsversuche von Baur und von Holsten" in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1864, Heft 1.

Wenn nun aber auch bei einzelnen Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen, so wie bei denen über seine Himmelfahrt, ein symbolisch-poetisches Element in die Darstellung mit hineingewebt sein sollte, so wird uns das nicht mehr irre machen können in der Ueberzeugung an der wesentlichen Wahrheit und geschichtlichen Thatsächlichkeit der Auferstehung, der himmlischen Erhöhung und ewigen Verklärung Jesu Christi (vgl. Diestelmann: „Was hat der Apostel Paulus unter dem βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν verstanden?" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Jahrgang 1861, Heft 3, Seite 522 ff., 542 ff.). Nein, der „Menschensohn," welcher die Welt überwunden und umgestaltet hat, verschwindet nicht, wie der pantheistische Mythicismus will, im trostlosen Dunkel des Grabes, er weist und zieht uns dahinauf, wohin er selbst gegangen ist, in die „vielen Wohnungen seines himmlischen Vaters" (Joh. 14, 2). Mag der Pantheismus immerhin die persönlichen Menschengeister „verdampfen" lassen wollen, wie die gesammten Wunder der heiligen Geschichte, — was für manchen Diener des „Weltgeistes" vielleicht recht erwünscht sein möchte, — das Evangelium und der darauf gegründete Theismus erschließt uns die Aussicht in eine ewige Zukunft der Vollendung des Reiches Gottes und der nach seiner Gerechtigkeit trachtenden Seelen. Das Christenthum ist nicht nur die Religion der menschlichen, sondern auch, und vor Allem, der göttlichen Liebe, und darum auch die Religion des wahren Trostes und der Hoffnung, die „nicht zu Schanden werden läßt" (Röm. 5, 5).

XIV.

Wir sind jetzt an dem Orte angelangt, wo es uns am angemessensten erschienen ist, den Abschnitt des Straußischen Buches „über das Leben Jesu im geschichtlichen Umriß" zu besprechen. Wer nun aber meinen wollte, daß dieser Abschnitt (S. 165—318) nur mit einer Darstellung dessen ausgefüllt wäre, was sich nach Strauß als anzuerkennender geschichtlicher Rest des Lebens Jesu ergeben soll, und daß als solcher, nach der Seitenzahl zu schließen, doch ziemlich viel übrig bleiben müßte, der würde sich sehr getäuscht finden. Wir müssen vielmehr wieder erst noch verschiedene vorgängige Erörterungen durchmachen (S. 165—191), und zwar zunächst eine „Vorbereitung" lesen (S. 165—168), in welcher der Annahme eines „übernatürlichen Ursprungs des Christenthums" als einer irrigen die allein richtig sein

sollende entgegengesetzt wird, daß es „die reife Frucht alles desjenigen gewesen sei, was bis dahin in allen Zweigen der großen Menschenfamilie als höheres Streben sich geregt habe“ (S. 167). Hat denn der scharfe, unfehlbare Kritiker Strauß nicht gesehen, daß dies gar keine contradictorischen Gegensätze sind? Wo ist denn bisher in der Theologie das Christenthum in dem Sinne als etwas „Uebernatürliches“ betrachtet worden, daß in der vorangegangenen Weltzeit jede geschichtliche Vorbereitung auf dasselbe geläugnet worden wäre? O nein, diese geschichtliche Vermittlung, nicht nur auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarung, sondern auch auf dem des großen Völkergebiets der heidnischen Welt, ist zu keiner Zeit völlig verkannt worden. Schon Clemens von Alexandrien hat das Wort ausgesprochen, daß, wie den Juden das Gesetz, so den Heiden die Philosophie der Erzieher auf Christum hin gewesen sei[1]). Und nicht bloß diese Factoren haben die alte Welt dem Christenthum entgegengeführt, auch die Bestrebungen und Berührungen der Nationen sowohl im Hervorbringen und Austauschen der Werke des Friedens, zumal der Künste[2]), als auch in feindlichen Conflicten, haben unter Leitung der göttlichen Providenz mit dazu dienen müssen. Das höhnische Wort (S. 167): „Wäre kein Alexander vorangegangen, so wäre kein Christus nachgekommen, ist zwar für theologische Ohren ein lästerlich klingender Satz, der jedoch, sobald wir uns bewußt werden, daß auch der Held eine göttliche Sendung hat, alles Anstößige verliert,“ — dies höhnische Wort hätte Strauß sich getrost ersparen können. Was darin, abgesehen von jenem Hohne, Wahres enthalten ist, wenn es auch in sehr barocker Form ausgedrückt ist, das anzuerkennen, hat es für rechte

---

[1]) Strom. VI. p. 823, vgl. VI. p. 377: καὶ καθ᾽ ἑαυτὴν ἐδικαίου ποτὲ ἡ φιλοσοφία τοὺς Ἕλληνας und besonders auch p. 761: καθάπερ Ἰουδαίοις σώζεσθαι ἐβούλετο ὁ θεὸς τοὺς προφήτας διδούς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους, οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἷοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ θεοῦ εὐεργεσίαν, τῶν χυδαίων ἀνθρώπων διέκρινεν. cf. Theophil. ad Autol. II. 9 p. 354 etc. Justin. Apol. I. p. 71 u. II. p. 97. Augustin. Retract. I. 13: Res ipsa, quae nunc religio christiania nuncupatur, erat et apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari christiana.

[1]) ἤδη δὲ καὶ τὰ ἐν τέχναις ἀγαθὰ ὡς ἐν τέχναις θεόθεν ἔχει τὴν ἀρχήν. Clem. Alex. Strom. VI. p. 823.

Theologen wirklich nicht erst der Belehrung eines mythenjagenden naturalistisch-pantheistischen Philosophen bedurft.

Die alsdann folgenden Abschnitte (S. 168—191) über den Entwicklungsgang des Judenthums und der „griechisch-römischen Bildung" und über „den Täufer" enthalten geschickte Skizzen, die sich, wenn auch hin und wieder subjectivistisch gefärbt, doch im Ganzen durch relative Ruhe der Darlegung auszeichnen.

Nun erst tritt unser kritischer Historiker an seine eigentliche Aufgabe, „das Leben Jesu im geschichtlichen Umriß" darzustellen, selbst heran. Aber wer da meinen wollte, daß ihm jetzt in scharf ausgeprägten Zügen nur ein Bild von dem gezeichnet werden würde, was Strauß für die wirkliche Geschichte des Lebens Jesu hält, der würde sich wiederum sehr getäuscht finden. Es giebt vielmehr unter den zwanzig Abschnitten dieses „Umrisses" auch nicht einen einzigen, der nicht, zum Theil sogar mit sehr langen, kritischen Auseinandersetzungen durchzogen wäre. Die zersetzende Kritik ist so ganz und gar das Lebenselement von Strauß, daß durch das Vorwalten derselben auch in diesem Theile seines Werkes der Unterschied, welcher zwischen demselben und dem die „mythische Geschichte Jesu" behandelnden Theile stattfinden sollte, in großen Partieen völlig verwischt erscheint.

XV.

Wir wollen nun (XV—XXIII) versuchen, mit Weglassung der kritischen Einschiebsel des Straußischen „Umrisses," deren wichtigste wir ohnehin schon berücksichtigt haben, dasjenige Bild des Lebens Jesu zu zeichnen, welches nach Strauß als das wirklich geschichtliche übrig bleiben soll. Wir werden, um nachher ganz gerecht urtheilen zu können, dabei, und meist mit unseres Kritikers eigenen Worten, Alles zusammenstellen nicht nur, was er für ausgemacht, sondern auch was er für „wahrscheinlich" oder doch für „nicht unwahrscheinlich," oder wenigstens für „möglich," wie auch andererseits was er für „unwahrscheinlich" oder für „unmöglich" erklärt. Unsere Leser wollen sich also gegenwärtig erhalten, daß wir fortan bis zum dreiundzwanzigsten Abschnitte unserer Randbemerkungen, mit Ausnahme ganz kurzer von uns eingestreuter Gegenbemerkungen und Notizen, in möglichst gedrängter Weise lediglich Strauß selber reden lassen.

Zu der Zeit, wo Johannes der Täufer „am untern Jordan

taufte," erschien bei ihm auch „ein Galiläer aus dem Städtchen Nazareth," den eine spätere ungeschichtliche Sage, welche „lediglich auf einem dogmatischen Schlusse aus der Prophetenstelle Micha 5, 1" beruht, hat zu Bethlehem geboren werden lassen. (S. dagegen oben X.) Der Name dieses „Nazaretaners" war Jesus. Ihm war es beschieden, der Stifter des Christenthums zu werden. Er war nach „aller Wahrscheinlichkeit" der Sohn eines „der niederen Klasse des Volks angehörenden Zimmermanns und selbst ein Zimmermann" (Matth. 13, 55. Marc. 6, 15). Joseph hieß sein Vater, Maria seine Mutter (S. 191). Weder jener noch diese war ein Abkömmling des davidischen Königshauses. Die Erzählungen von Jesu davidischer Abkunft gehören der späteren judenchristlichen Sage an (S. 193. S. dagegen oben X). Vielleicht „war der Vater Jesu frühzeitig verstorben", vielleicht wird von ihm in der Lebensgeschichte Jesu deshalb weiter nichts berichtet, weil er „mit des Sohnes späterer Wirksamkeit nicht einverstanden war" (?), während Maria „noch über ihres Sohnes Tod hinaus als lebend erscheint." — „Von den übrigen Familienverhältnissen Jesu erfahren wir, daß er sowohl Brüder als Schwestern hatte (Matth. 13, 55. Marc. 6, 3). Von den Brüdern werden uns die Namen: Jakob, Joses, Simon und Judas genannt; von den Schwestern wird nur gesagt, daß sie zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu noch in Nazareth gewesen." Ob während der letzteren eine „Entfremdung zwischen ihm und seiner Familie" stattgefunden habe, läßt sich nicht sicher ermitteln. „Nach seinem Tode jedoch erscheinen seine Brüder mit den Aposteln und seiner Mutter als der Kern der Gemeinde (A. G. 1, 14. 1. Kor. 9, 5), und der Herrenbruder Jakobus insbesondere als eine der drei Säulen, ja als das eigentliche Haupt (?) der Gemeinde von Jerusalem (Gal. 1, 19. 2, 9. 12. Vgl. A. G. 15, 13. 21, 18)," in welcher Stellung er sich übrigens als ein strenger Judenchrist bezeigt hat und „in seinem ascetischen Wandel eher dem Täufer Johannes als Jesu ähnlich" gewesen ist (S. 191. Eine richtigere geschichtliche Würdigung der Person und Stellung des Jakobus s. bei Ewald, Geschichte des Volkes Israel VII, S. 200 ff. 436. 442. 468. 496).

Aus der Kindheits- und Jugendgeschichte Jesu, über seine Entwicklung, „die Mittel zu seiner geistigen Ausbildung," wissen wir so gut wie gar nichts (S. dagegen oben X). „In der späteren Lehre und Lehrart Jesu aber ist nichts, das sich nicht, die innere Begabung

vorausgesetzt, aus fleißigem Studium des alten Testaments und dem freien geselligen Verkehr auch mit den Gelehrten seines Volks, insbesondere mit den Angehörigen der drei herrschenden Schulen (der Pharisäer, Sadducäer und Essener) vollkommen erklären ließe; während umgekehrt die Ursprünglichkeit, Frische und Abwesenheit jedes Schulgeschmacks, der bei dem so geistvollen Heidenapostel doch so merklich ist, eine selbständigere Entwicklung für Jesum wahrscheinlicher macht." Einer solchen war aber gerade „seine galiläische Abkunft wegen der in diesem Landstriche vielfach mit Heiden gemischten Bevölkerung besonders günstig" (S. 194).

„Nicht lange vor seinem dreißigsten Jahre scheint Jesus in Beziehung zu dem Täufer Johannes getreten zu sein. Daß sich Jesus durch das, was er von dem Täufer hörte, zu der Wanderung an den Jordan bewogen fand, war natürlich, da auch ihm das bestehende Religionswesen nicht genügte, auch in ihm die Sehnsucht nach etwas Besserem lebendig und mächtig geworden war, und, wie aus seinem späteren Wirken zu ersehen, der Weg der sittlichen Umkehr, auf welchen Johannes hinwies, auch ihm der einzig richtige däuchte. Daß er sich der Ceremonie der Untertauchung in den Fluß unterwarf, darin lag sinnbildlich bereits das Sündenbekenntniß, das Johannes von den Täuflingen verlangte (Matth. 3, 6. Marc. 1, 5), und daß die Evangelisten bei Jesu der Sache eine andere Wendung geben, ist nur die Folge eines dogmatischen Bedenkens, und hat keine historische Bedeutung" (S. dagegen oben XII. am Ende). Ja die „Vorstellung von der Sündlosigkeit Jesu ist für jede geschichtliche Betrachtung tödtlich (!), da selbst der beste und reinste Mensch sich doch immer mancher Fehler, mancher Lässigkeit oder Uebereilung anzuklagen hat; überdies mit der sittlichen Vervollkommnung der Sinn selbst für die leichteste Unlauterkeit der sittlichen Triebfedern, für die leiseste Abweichung von dem sittlichen Ideale sich schärft. Auch hat ja Jesus dem reichen Jüngling gegenüber, der ihn mit „guter Lehrer" anredete, ausdrücklich dieses Prädicat als ein Gott allein zukommendes von sich gewiesen." (S. 195; s. dagegen oben XII. gegen das Ende.)

„Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß Jesus, den keine häuslichen und bürgerlichen Verhältnisse banden," nach seiner Taufe durch Johannes „den näheren Umgang eines so bedeutenden Mannes, den ein dem seinigen so verwandtes Streben beseelte, sich nicht bloß vorübergehend zu Nutze gemacht haben wird (!)

Daß er von demselben neben der gewaltigen sittlichen Anregung, die von ihm ausging, auch für seinen künftigen Beruf als Volkslehrer manches lernen konnte, versteht sich auf dem Standpunkt menschlich-natürlicher Betrachtung von selbst." Nur „konnte Jesus seiner ganzen Geistesart nach mit dem Wege der scharfen Rüge, der Drohung mit göttlichen Strafgerichten," auf welchem Johannes „zur religiös-sittlichen Erhebung der Nation zu gelangen hoffte, nicht einverstanden sein. So sehr auch ihm, wo es am Orte war, die strafende Rede zu Gebote stand, so sagte ihm doch der Weg der Freundlichkeit und Milde mehr zu; er wußte sich von einem andern Geiste erfüllt, als der des Elias war, mit welchem der Täufer von den Zeitgenossen und von ihm selbst verglichen wurde (Luc. 9, 54 ff. vgl. 1, 17. Matth. 17, 12 ff.)." Auch konnte Jesu „die Ascese" des Johannes mit „ihren allerhand äußeren Kasteiungen, häufigem Fasten und Enthaltung von Wein und den Freuden dieser Welt, der levitischen Gesetzlichkeit gegenüber, nur als eine andere Art, die Religion zu veräußerlichen, als eine neue Gefahr, vom sittlichen Ziele abzuirren, erscheinen, und auch die finstere trübe Stimmung, wie eine solche Ascese mit sich bringt, konnte er dem Gedeihen des sittlichen Lebens unmöglich förderlich erachten." Daß „außerdem auch noch die Art und Weise, wie beide Männer auch noch das letzte Ziel ihrer Aussichten, das durch die Sinnesänderung bedingte messianische Heil auffaßten, eine verschiedene war und sich auch hierin die Verschiedenheit ihres Wesens bemerkbar gemacht haben werde, läßt sich zwar nicht mehr nachweisen, hat jedoch alle Wahrscheinlichkeit" (S. 196 ff.).

XVI.

Um nun weiter zu einer richtigen Vorstellung darüber zu gelangen, wie sich „das religiöse Bewußtsein Jesu entwickelt hat und was die Eigenthümlichkeit desselben gewesen ist," hat man nach Strauß (S. 198—204) von dem vierten Evangelium gänzlich abzusehen und sich lediglich an die drei ersten Evangelien (S. 204—209) und insbesondere an die Bergrede zu halten. (S. dagegen oben VII. und später XXVIII.) Danach erscheint als die Eigenthümlichkeit des religiösen Bewußtseins Jesu zunächst dies, daß, „was der alten Welt gegenüber eine verkehrte Welt war, nicht wie dort vom Aeußeren und von der Voraussetzung seiner Uebereinstimmung mit dem Innern ausgegangen, sondern daß das Innere so sehr als das einzig Wesent-

liche betrachtet wird, daß es auch ein entgegengesetztes Aeußere aufzuwiegen im Stande, ja mit einem solchen am liebsten verbunden sei" (S. 204). Aus dieser „Einkehr von dem Aeußeren in das Innere, wie sie im Eingange der Bergrede sich ausspricht, fließen dann alle jene Gesetzesauslegungen im ersten Abschnitt dieser Rede, wo jedesmal der bei der äußeren Handlung stehen bleibenden pharisäischen Auffassung gegenüber die Gesinnung als das allein Wesentliche betont wird" (S. 206). „Jesus stellt sich als den Gesetzgeber der Gesinnung dem Moses als dem Gesetzgeber für das bloß äußere Handeln gegenüber, oder vielmehr als denjenigen über ihn, der das von jenem gegebene Gesetz des Buchstabens geistig zu vollenden gedenke. Indem hierbei den ächt hebräischen, überhaupt ächt antiken Grundsätzen der strengen Vergeltung, der Liebe zum Freunde und des Hasses gegen den Feind, die Vorschriften der Duldung und Feindesliebe entgegengestellt werden (Matth. 5, 38 ff.), mündet die Rede zuletzt in den Spruch aus: Damit ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel, denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und regnet über Gerechte und Ungerechte. Hier haben wir einen Grundzug der Frömmigkeit Jesu: als diese unterschiedslose Güte empfand und dachte er den himmlischen Vater, und eben in dieser Anschauung, die er von Gott hatte, liegt der Grund, warum er ihn am liebsten mit dem Vaternamen bezeichnete. Diese Grundanschauung von Gott konnte Jesu nicht aus dem Alten Testamente kommen, wo Jehovah in einer zwar von den späteren Propheten gemilderten, aber niemals ganz durchbrochenen Vorstellung ein zorniger, eifriger, streng und weit hinaus vergeltender und strafender Gott war. Daß Jesus die Vorstellung, wonach Gott im Verhältniß zu den Menschen überhaupt als Vater zu betrachten ist, zur Grundanschauung machte, dies konnte er nur aus sich selber nehmen" (d. h. also nach Strauß allein aus seinem rein natürlich menschlichen Wesen), „es konnte nur Folge davon sein, daß jene unterschiedslose Güte die Grundstimmung seines eigenen Wesens und er sich darin seiner Uebereinstimmung mit Gott bewußt war. Sich so wenig wie Gott, der langmüthige Vater, durch die Bosheit der Menschen aus der Fassung bringen zu lassen, das Böse nur durch Gutes, den Feind nur durch Wohlthun zu überwinden, war ein Grundsatz, der aus der innersten Stimmung seines Herzens floß" (S. 206). „Er dachte sich Gott in

moralischer Hinsicht so, wie er selbst in den höchsten Augenblicken seines religiösen Lebens gestimmt war, und kräftigte an diesem Ideale hinwiederum sein religiöses Leben. Es war eben die höchste religiöse Stimmung in seinem Bewußtsein, jene Alles umfassende, auch das Böse nur durch Gutes überwindende Liebe, die er auf Gott als die Grundbestimmung seines Wesens übertrug." (S. 207.), (NB.!)

„Sind die Menschen in ihrem" (NB. vorgestellten!) „Verhältniß zu Gott seine Kinder, so sind sie im Verhältniß zu einander Brüder" und als solche sich in ihrem gesammten Verhalten brüderliche Liebe schuldig (Matth. 5, 22 ff. 7, 3 ff. 7, 12 ff.). „In diesem eigenthümlichen Moralprincip des Christenthums liegt der Grundgedanke der Humanität, die Unterordnung aller Einzelnen unter die gemeinsame Idee (?) der Menschheit, die in allen lebt (?), von Jedem in Jedem wiedererkannt und geachtet werden soll."

„Sofern sich Jesus in dieser humanen Liebesstimmung und der aus ihr fließenden Thätigkeit über alle Hemmungen und Schranken (?) des Menschenlebens hinausgehoben, mit seinem" (NB. vorgestellten!) „himmlischen Vater einig fühlte, entsprang ihm hieraus (!) eine innere Glückseligkeit, mit welcher verglichen alle äußeren Freuden und Leiden ihre Bedeutung verloren" (? Hebr. 12, 2. 5, 8. Röm. 12, 15. Luc. 19, 41. Matth. 26, 38.) „Daher (?) seine heitere Sorglosigkeit (Matth. 6, 25), die Genügsamkeit bei seinem Wanderleben (Matth. 8, 20), die Gleichgültigkeit (?) gegen äußere Ehre und Schmach (Matth. 5, 11 ff.), daher (?) jene Vorliebe für die Kinder, die in ihrem harmlosen und anspruchslosen (?), von Haß und Stolz noch unberührten (?) Wesen jener glücklichen Liebesstimmung am nächsten stehen und sich hinwiederum als nächster Gegenstand für dieselbe darbieten. (Matth. 18, 3 ff. 19, 14 ff.) Daher (?) die Willigkeit, dem, der den rechten Backen schlug, auch noch den linken darzubieten; dem, der eine Meile in Anspruch nahm, wohl auch zwei zu Lieb zu gehn (Matth. 5, 44 ff.), und ohnehin dem fehlenden Bruder nicht bloß siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal zu vergeben (Matth. 18, 21 ff.)."

„Indem Jesus diese heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung in sich ausbildete, hatte er das prophetische Ideal eines neuen Bundes mit dem ins Herz geschriebenen Gesetze (Jerem. 31, 31 ff.) in sich verwirklicht (NB!);

in ihm war der Mensch aus der Knechtschaft" (aus welcher?) „zur Freiheit" (zu welcher?) „übergegangen" (S. 207).

„Fragen wir, wie diese harmonische Gemüthsverfassung in Jesu zu Stande gekommen war, so findet sich in den uns vorliegenden Nachrichten von seinem Leben nirgends eine Kunde von schweren Gemüthskämpfen, aus denen dieselbe hervorgegangen wäre. Jesus erscheint als eine schöne Natur von Haus aus, die sich nur aus sich selbst heraus zu entfalten, nicht aber umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte; was natürlich einzelne Schwankungen und Fehler, die Nothwendigkeit eines fortgesetzten ernsten Bemühens der Selbstüberwindung und Entsagung nicht ausschließt" (S. 208; s. dagegen oben XII. a. E.).

XVII.

Was nun „das Verhältniß Jesu zum mosaischen Gesetz" anbelangt, so ist es nach Strauß eine „schwer zu beantwortende Frage, ob Jesus dasselbe über die rabbinischen Zusätze hinaus seinem rituellen Theile nach habe antasten wollen" (S. 211). Denn seine Aeußerungen über das höchste Gebot (Matth. 22, 35 ff. Marc. 12, 28 ff.) verrathen doch wesentlich „nur dieselbe Einsicht, welche auch schon bei mehreren der alttestamentlichen Propheten gefunden" wird, wenn sie auch bei Jesu mit größerer „Schärfe ausgesprochen" (Matth. 9, 2 ff. Luc. 7, 47 ff.) und namentlich in seiner „sabbathlichen Geschäftigkeit" (Marc. 2, 27. Matth. 12, 7) nachdrücklicher bethätigt worden ist (S. 210). „Deutlich genug ist, daß er das rabbinische Satzungswesen als eine lästige und bedenkliche, überdies auf keiner höheren Auctorität beruhende Sache betrachtet hat, die man sich wohl noch eine Zeit lang gefallen lassen möge, deren Tage aber doch gezählt seien" (Matth. 15, 1 ff. 5, 23. 23, 3 ff. 11, 30. 15, 13; S. 211). Aus dem Worte: Nicht was zum Munde eingehet, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde ausgehet, das verunreinigt ihn (Matth. 15, 11), schließt Strauß, daß „sich Jesus entweder der Tragweite seiner eigenen Rede nicht bewußt gewesen sei, oder da ein Wort gesprochen habe, das auch den so hoch gehaltenen mosaischen Speiseverboten ihre Bedeutung aberkannte." Doch entscheidet sich Strauß mit Rücksicht auf die Erklärungen Jesu über die Ehescheidung (Matth. 5, 31 ff. 19, 3 ff.), die Aeußerungen über das Fasten (Matth. 9, 14—17. Luc. 18, 12. Vgl. Matth. 6, 16 ff.)

so wie mit Hinweisung auf die Tempelreinigung (Matth. 21, 12 ff. Marc. 11, 15 ff. Luc. 19, 45. Joh. 2, 14 ff.) und auf den Umstand, „daß in unseren evangelischen Erzählungen, mit Ausnahme des Passahlamms, nirgends eine Spur sich findet, daß Jesus oder seine Jünger eines der mannigfachen von den frommen Israeliten zu bringenden, Opfer (Reinigungs-, Schuld-, Brand-, Speis-, Dankopfer) dargebracht hätten," schließlich dahin: „Jesus ist sich der Neuheit seines Princips und der Unverträglichkeit desselben mit dem alten jüdischen Wesen klar bewußt gewesen" (S. 213). „Ueberhaupt aber scheint Jesus zu dem gesammten jüdischen Tempeldienste eine Stellung eingenommen zu haben, die nicht ganz so harmlos gewesen ist, als sie in unseren Evangelien sich ausnimmt," wie sich dies noch aus der Austreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel und den nicht so unwahren Zeugenaussagen über das Wort Jesu von dem Abbrechen des Tempels (Matth. 26, 61. Marc. 14, 58, vgl. mit A. G. 6, 14) als wahrscheinlich ergeben soll (S. 215). Erst „der Schrecken über die Verurtheilung Jesu bewirkte, daß seine Anhänger die gefährliche Stellung, die ihr Meister eingenommen hatte, verließen und um mehrere Schritte zurückwichen," bis „Stephanus, der seinem Namen nach ohne Zweifel in griechischen Landen geborene Jude," der „die wahre Meinung Jesu besser als die paläftinischen Apostel begriffen, und in seinem Geiste auf die bevorstehende Beseitigung des mosaischen Tempel- und Ceremoniendienstes hingewiesen zu haben scheint," mit diesen Gedanken wieder hervortrat, „weswegen ihn aber auch dasselbe Schicksal, wie seinen Meister traf" (S. 217).

Mit dieser Stellung Jesu zum mosaischen Gesetze war nun nach Strauß allerdings principiell schon die „Hauptscheidewand zwischen Juden und Heiden" niedergerissen, und fragt es sich nur, wie weit Jesus „die Consequenzen seines Princips selbst auch gezogen" hat (S. 218). „Wenn nun einzelne Heiden als Zuhörer seiner Lehrvorträge mehr Empfänglichkeit zeigten, ihm mit unbefangenerem Vertrauen entgegenkamen, sich bereitwilliger von der Nothwendigkeit, ein neues Leben anzufangen, überzeugen ließen, als die vorurtheils- und anspruchsvollen Söhne Abrahams, so sieht es ihm ganz ähnlich, daß er sich solchen Eindrücken und Erfahrungen mit offenem Sinne hingegeben, sie einestheils zur Beschämung und Aneiferung seiner Volksgenossen verwendet, anderntheils aber, je mehr von letzterer Seite die Beweise von Unempfänglichkeit und bösem Willen sich häuf-

ten, in sich selbst allmälig den Gedanken ausgebildet haben wird, die Sache könnte sich zuletzt noch so wenden, daß statt der Nachkommen Abrahams Gläubige aus den Heiden die Mehrheit in dem von ihm zu stiftenden Vereine bilden werden" (Matth. 8, 5 ff., 15, 21 ff. Marc. 7, 24 ff. Luc. 10, 30. 17, 11 ff. Joh. 4, 5 ff., 21. 23. Matth. 28. 19. Marc. 16, 15. Luc. 24, 47; — S. 219 ff.). Demnach „können wir in der Ansicht Jesu insofern eine Weiterbildung annehmen, daß er seinen Beruf zunächst nur auf sein eigenes Volk bezogen haben mag, unter dem er aufgewachsen war, und mit dem er auf dem gleichen Boden nicht nur überhaupt des Monotheismus, sondern auch der alttestamentlichen Offenbarung (NB.!) stand; mit der Zeit jedoch, wie seine Berührungen mit den heidnischen Insassen und Umwohnern und den samarischen Grenznachbarn Galiläas, die Erfahrungen überraschender Empfänglichkeit auf ihrer, wie betrübender Verstocktheit auf der Seite der Juden sich mehrten, habe er immer mehr auch sie in seine Plane mit eingeschlossen, und sich schließlich zu der Aussicht auf massenhaften Beitritt derselben zu der von ihm gestifteten Gemeinschaft erhoben; wozu er übrigens noch keine unmittelbare Anstalt machte, sondern alles Weitere der Zeit und der natürlichen Entwicklung der Dinge überließ" (S. 221 ff.).

XVIII.

Auf dem Grunde des so entfalteten religiösen Bewußtseins Jesu entwickelte sich auch sein messianisches Bewußtsein. Jenes war die Voraussetzung von diesem, nicht umgekehrt (S. 198, 228 ff.). „Von seinem innersten Selbstbewußtsein aus muß Jesus zu der Ueberzeugung gekommen sein, daß mit den messianischen Weissagungen in den heiligen Schriften seines Volks Niemand anders gemeint sein könne, als er" (S. 229). Nun waren aber „der landesüblichen Benennungen für jene Würde außer dem Worte: Christus, d. h. Messias, selbst zwei: derselbe wurde bald nach dem Könige, dessen Abkömmling und größerer Nachfolger er sein sollte, Sohn Davids, bald, wie Israel selbst und die besten unter seinen Königen, nur im höchsten Sinne, Sohn Gottes genannt" (2 Mose 4, 22 ff. Hos. 11, 1. Ps. 80, 16. 2 Sam. 7, 14. Ps. 89, 27. 2, 7; S. 223). Aber mit dem Namen Sohn Davids genannt zu werden hat sich Jesus wohl hin und wieder gefallen lassen müssen (Matth. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 31), aber „er

selbst hat diesen üblichen Messiastitel nie von sich gebraucht und einmal (Matth. 22, 41 ff.) sogar fast ironisch behandelt" (S. 224; s. dagegen oben X). „Ihm war der Messias ein Höherer als David, wie er ein andermal sich als mehr denn Salomo oder Jonas bezeichnete (Matth. 12, 41 ff.); er wollte das enge Band, das in der Volksvorstellung den Messias mit David verband, lockern, und da eben in dieser Verbindung alles weltlich Politische in der jüdischen Messiashoffnung seinen Sitz hatte, so dürfen wir jenen Ausspruch, wenn er wirklich von ihm herrührt, als Ablehnung dieses Elementes in der Messiasvorstellung seiner Landsleute betrachten" (S. 223).

„Dagegen hat er den andern Messiastitel: Sohn Gottes, zwar nicht wie den des Davidssohnes indirect abgelehnt, aber, wenn wir von dem vierten Evangelisten absehen, ihn auch nie direct und aus sich selbst heraus sich beigelegt" (S. dagegen unten XXVIII). „Auf die beschwörende Frage des Hohenpriesters, ob er Christus, der Sohn Gottes sei, antwortet er wohl: Du sagst es, d. h. bejahend, und als Petrus ihn für Christus, den Sohn des lebendigen Gottes bekennt, pries er ihn dafür selig und rühmte diese in ihm aufgegangene Einsicht als unmittelbare Offenbarung seines himmlischen Vaters (Matth. 16, 15 ff.). Aber er setzt alsbald einen Dämpfer darauf. Denn bei allen Synoptikern folgt auf das Bekenntniß Petri erstens das Verbot, Niemandem zu sagen, daß er der Messias sei, und dann die erste Leidensverkündigung (Matth. 16, 20 ff. Marc. 8, 30 ff. Luc. 11, 21 ff.). Ist es nicht, als hätte Jesus den Jüngern sagen wollen: Ja, ich bin der Messias, aber nicht euer königlicher Davidssohn; ich bin der Sohn Gottes, aber er wird mich ganz anders als ihr wähnt, durch Leiden und Tod, verherrlichen?" (S. 224.)

„Am liebsten aber hat Jesus in seiner eigenthümlichen Stellung sich mit dem Ausdruck: Menschensohn bezeichnet." War derselbe auch im Alten Testamente zunächst entweder „gleich bedeutend mit: Mensch, Sterblicher (Ps. 8, 5. Hiob 25, 6. vgl. Marc. 3, 38), oder andererseits Anrede Jehovahs an den Propheten" (Hesek. 2, 1. 3. 6. 8. — 3, 1. 4. 19. 17 ff.), und möchten auch Stellen, wie Matth. 8, 20. 20, 28. 12, 40. 17, 12. 22. 20, 18. 26, 2, und selbst Matth. 9, 6. 12, 8. 13, 37 in jenem Sinne verstanden werden können, daß also Jesus mit diesem Ausdruck „nichts weiter sagen wolle, als daß er, der sterbliche Mensch, von Gott mit so hohen Dingen beauftragt sei," — so scheitert doch diese Erklärung an Stellen, wie Matth. 13, 41.

10, 23. 16, 27 ff. 19, 28. 24, 27. 37. 39. 44. — 25, 13. 31. „Sehen wir aus diesen Stellen mit Bestimmtheit, daß der Ausdruck den Messias bezeichnen soll, so können wir aus Matth. 24, 30. 26, 64 (vgl. Off. 1, 7), wo Jesus das Kommen des Menschensohnes als ein Kommen in den Wolken des Himmels beschreibt," erkennen, daß er jenen Ausdruck zu seiner Bezeichnung als Messias aus Daniel 7, 13 entnommen und auf sich bezogen hat (S. 225 ff.). Er hat diese Bezeichnung für sich gewählt, weil sie im „Gegensatz gegen den Messias als Gottessohn und was sich von wundersüchtiger Schwärmerei daran knüpfte, das Merkmal der Demuth und Niedrigkeit, des Menschlichen und Natürlichen enthielt, und in jener Benennung gegenüber dem Messias als Davidssohn und was von nationalem Hochmuth, von Particularismus und politischen Hoffnungen daran hing, ein universalistischer, humaner und moralischer Zug lag" (S. 228). Der Menschensohn war „der Menschenfreund, der nichts Menschliches sich fremd erachtete." Als solcher wollte er vor Allem durch seine Wirksamkeit erkannt sein, bevor er, selbst den Vertrauten gegenüber, den Messiastitel annahm; „aber auch da noch beweist das Verbot an die Jünger, ihre Ueberzeugung von seiner Messianität weiter auszubreiten (wenn es anders historisch und nicht bloß zur Hervorhebung der Bescheidenheit Jesu nach Jes. 42, 1 ff., vgl. Matth. 12, 16 ff., erdichtet ist), daß er das Volk noch immer nicht für reif hielt, den Sinn in welchem er der Messias sein wollte, zu fassen, und die daran gehängte Leidensverkündigung, daß er auch die Jünger nicht nachdrücklich genug erinnern zu können glaubte, über dem Gottessohne den Menschensohn in ihm nicht zu vergessen" (S. 228).

Da Jesus nur in diesem Sinne der Messias sein wollte und sonach mit den „religiös-politischen Bestandtheilen" der messianischen Erwartungen seines Volkes gebrochen hatte, so mußte „ein Geist von seiner idealen Richtung sich nur noch entschiedener der religiös-moralischen Seite derselben zuwenden," wozu auch „die in seine Knabenjahre gefallene Erfahrung von dem so unglücklich abgelaufenen Aufstande des Gauloniters Judas gegen den römischen Census (A. G. 5, 37)" mitgewirkt haben wird. „Was Andere nur als Bedingung des Eintritts der messianischen Rettung faßten, die Erhebung des Volks zu ächter Frömmigkeit und Sittlichkeit, betrachtete er als die Hauptsache" (NB!). Seine Meinung war nicht, daß zum Lohn für ihre Besserung Jehovah die Juden durch wundervolle Umkehrung

der Weltverhältnisse zum herrschenden Volke machen, ihnen ihre bisherigen Zwingherrn unterwerfen und alle Fülle äußerer Güter und sinnlicher Genüsse bescheeren werde; sondern in jener geistigen und sittlichen Erhebung, jenem neuen nicht mehr knechtischen, sondern kindlichen Verhältniß zu Gott" (NB. dem vorgestellten!) „werden sie ein Glück finden, das, für sich schon begehrenswerth, zugleich die natürlichen Keime alles äußeren Besserwerdens in sich schließe. Nach dem Reiche Gottes in diesem Sinne sollten sie vor Allem trachten, so werde ihnen alles Uebrige von selbst zufallen (Matth. 6, 33)." (S. 229 ff.)

XIX.

Aufgenommen in die Messiasidee wurden von Jesu dann auch die Züge, mit welchen die nachexilische Prophetie (Jes. 41—45. 48—53) das Volk Israel unter dem Bilde des die heidnischen Völker lehrenden und um ihrer Bekehrung willen leidenden Knechtes Jehovahs dargestellt hatte, zumal die Uebertragung dieses Namens von dem „Collectivum des Volkes Gottes auf einen Einzelnen" durch die im Alten Testamente (Ps. 18, 1. 36, 1. 89, 4. 21) vorkommende gleiche Benennung Moses und anderer Gottesmänner, insbesondere Davids, nahe genug lag und deshalb wohl auch schon anderweitig geschehen war (S. 230—233). „Daß nur in die Vorstellung, welche sich Jesus von dem Berufe des Messias machte, Züge, wie sie sich Jes. 42, 1 ff. von der anspruchslosen und ausharrenden Lehrerwirksamkeit des Knechtes Jehovahs finden, von ihm der Messiasidee einverleibt, nicht am wenigsten dazu beitrugen, ihm diese Idee auf ihn selbst anwendbar erscheinen zu lassen, hat alle Wahrscheinlichkeit. Wobei noch besonders darauf zu achten ist, wie die Fassung des Knechts Jehovahs als Licht der Heiden (Jes. 42, 6. 49, 6) behülflich sein konnte, den Gesichtskreis Jesu von vorne herein über die Grenzen des jüdischen Volkes hinaus zu erweitern. Wie aber von dem Lehrerberuf Duldung unzertrennlich ist, wie der unverdrossene Lehrer auch Undank in den Kauf nehmen und Widerspänstigkeit durch Langmuth überwinden muß; wie in der Geschichte der hebräischen Propheten Beispiele vorlagen, daß mehrere derselben ihre Treue gegen die von ihnen verkündigte und aufrecht erhaltene Jehovahreligion mit dem Märtyrertode besiegelt hatten: so ergab sich von hier aus von selbst die Annäherung auch an diejenigen Züge des Bildes von dem Knecht

Jehovahs, die ein eigentliches Leiden, Plagen und Mißhandlungen bis zum Tode enthielten. Es ist möglich, daß sich Jesus von Anfang mehr nur an die Züge der ersteren Art hielt, daß er der Messias im Sinne des stillwirkenden, geduldigen Lehrers sein wollte; aber je mehr er unter seinem Volke auf Unempfänglichkeit und Widerstand stieß, je mehr er den Haß der Obern gegen sich aufgeregt sah und sich von dessen Unversöhnlichkeit überzeugte, desto mehr hatte er Veranlassung, auch die eigentlichen Leidenszüge aus Jes. 50. 52. 53 in seine Messiasvorstellung aufzunehmen, sich nach dem Beispiele früherer Propheten (Matth. 23, 37. Luc. 18, 33 ff.) auf das Aeußerste, auf Vergewaltigung, Verurtheilung und Hinrichtung gefaßt zu machen und die Seinigen darauf vorzubereiten" (S. 233 ff.).

„Daß unsere drei ersten Evangelien diese Leidensverkündigungen erst spät, kurz vor dem Aufbruch Jesu zu dem verhängnißvollen Zuge nach Jerusalem eintreten lassen (Matth. 16, 21 ff. 17, 12. 22 ff. 20, 17 ff. 22, 28 und die Parallelstellen), ist der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit gemäß. Bestimmtere Züge, wie namentlich daß sein Tod gerade mittelst der Kreuzigung erfolgen werde, sind freilich aus dem Erfolge in die Reden Jesu hineingetragen. Auch das aber hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die erste Eröffnung dieser Art, die Jesus seinen Jüngern machte, in ihnen auf so starken Widerwillen stieß, wie uns Matthäus 16, 22 berichtet" (S. 234).

„Etwas Anderes ist es mit den Vorhersagungen seiner Auferstehung nach drei Tagen, welche die Evangelisten Jesum seiner Todesverkündigung regelmäßig anhängen lassen. Nur in einem irgendwie uneigentlichen Sinne, nicht in dem einer eigentlichen Wiederbelebung seines getödteten Leibes, könnte Jesus, wenn die historische (!?) Betrachtung auf seine Lebensgeschichte Anwendung finden soll (!) (etwa nach Jes. 53, 10 ff.), von seiner künftigen Auferstehung gesprochen haben" (S. 235).

XX.

Noch „mißlicher" steht es nach Strauß mit den Reden Jesu über seine Wiederkunft. „Einem Menschen kann dergleichen, wie Jesus hier von sich vorher gesagt hat, nicht zukommen. Für uns aber ist Jesus entweder gar nicht, oder nur als Mensch vorhanden. Hat er es gleichwohl von sich vorhergesagt und selbst er-

wartet, so ist er für uns ein Schwärmer; wie er, wenn er es ohne eigene Ueberzeugung von sich ausgesagt hätte, ein Prahler und Betrüger wäre" (S. 236). „Den Betrüger wollen wir aus dem Spiele lassen. Aber — hohe Geistesgaben und Herzensvorzüge mit einer Dosis Schwärmerei versetzt zu sehen ist keine ungewöhnliche Erscheinung, und von den großen Männern der Geschichte ließe sich sogar geradezu behaupten, daß keiner von ihnen ganz ohne Schwärmerei gewesen" (S. 237).

Nun hangen aber die Reden Jesu über seine Wiederkunft zum Theil mit den Weissagungen über die Zerstörung Jerusalems (Matth. 24. Marc. 13. Luc. 21) zusammen. Von letzteren aber hat es nach Strauß „alle Wahrscheinlichkeit, daß sie erst während und nach dem Erfolge unter der jüdischen Christenheit entstanden und Jesu in den Mund gelegt seien, um ihn auch in diesem Stücke den alttestamentlichen Propheten, besonders dem in jenen Zeiten so viel gelesenen und angewandten Daniel gleichzustellen" (S. 240).

Allerdings „wiederzukommen verhieß Jesus in seinem Reiche (Matth. 16, 28)." Erhellt nun einerseits aus Matth. 4, 17. 6, 9. 7, 21. 26, 29. 8, 11, „daß er die Verwirklichung dieses Reiches nicht mehr in dieser, sondern in einer andern, durch Gott auf übernatürliche Weise herbeizuführenden Weltperiode erwartete," so „erscheint andererseits nach Matth. 11, 12. Luc. 16, 16. Matth. 12, 28. Luc. 17, 21 das Reich Gottes als ein schon hier gegenwärtiges, das durch Jesum während seines Lebens auf Erden gestiftet und eröffnet worden ist, und für welches er (nach Matth. 13, 31 ff.) eine ganz natürliche allmälige Entwicklung in Aussicht genommen zu haben scheint. Indeß schließt das Eine das Andere nicht geradezu aus, da nach Matth. 13, 24 ff. 28, 20. 24, 3 „ebenso eine unsichtbare Gegenwart Jesu von seinem sichtbaren Wiederkommen, wie ein Vorhandensein des Reiches Gottes in unvollkommenem Vorbereitungs- und Entwicklungszustande von seiner vollkommenen Verwirklichung" nach den Aussagen Jesu in den Evangelien „unterschieden werden muß" (S. 240 ff.).

Dies „vollendende Jenseits nach dem vorbereitenden Diesseits und der Eintritt dieser Vollendung durch eine wunderbare, von Gott herbeizuführende Weltveränderung war aber" nach Strauß nichts als „die Form, unter welcher allein das ganze Alterthum, soweit es zur Anerkennung eines Uebersinnlichen gelangt war, die Weltentwicklung anschauen konnte, in welcher sich daher auch Platonismus und

Judenthum begegneten. Hatte aber Jesus einmal diese Anschauung, wie er sie haben mußte (?), unterschied er von dem jetzigen irdischen Dasein ein künftiges in dem Reiche Gottes, sei es im Himmel oder auf der erneuerten Erde, und dachte er sich die Eröffnung des letzteren als einen göttlichen Wunderact, so ist es gleichgültig, in welchen näheren oder entfernteren Zeitpunkt er diesen Act verlegte, und es wäre nur ein menschlicher Irrthum, wenn er denselben sogar in kürzester Frist erwartet und diese Erwartung zum Trost (!) der Seinigen ausgesprochen hätte; obwohl wir auch nicht wissen können, ob nicht die Seinigen, in den Bedrängnissen nach seinem Hingang sich selbst damit getröstet haben, daß sie ihm dergleichen Weissagungen von einem nahen Anbruch der besseren Weltordnung in den Mund legten."

„Was uns Anstoß giebt, ist in allen diesen Reden nur der Eine Punkt, daß Jesus jene wunderbare Veränderung, den Eintritt des idealen Vergeltungszustandes an seine eigene Person geknüpft, sich selbst als denjenigen angegeben haben soll, der mit den Wolken des Himmels im Geleite von Engeln kommen werde, um die Todten zu erwecken und Gericht zu halten."

(Aber in diesen eschatologischen Partieen des Neuen Testaments ist ja doch von der substanziellen Wahrheit die symbolisch-poetische Einkleidung so gewiß zu unterscheiden, daß die letztere großentheils mit Händen zu greifen ist. Vgl. Matth. 26, 64. 25, 31 ff. 1 Thess. 4, 16. Matth. 19, 28 ff. u. s. w. Das nicht erkennen ist gerade so, als wollte man behaupten, auch Stellen wie Matth. 5, 29. 30. 39 ff., Luc. 24, 26 u. dgl. müßten ganz buchstäblich gefaßt werden. Indessen solche Unterscheidung, wenigstens in Beziehung auf die eschatologischen Stellen, paßt nicht für die „Weltansicht" der „modernen Wissenschaft." Hören wir den Propheten derselben weiter.)

„Dergleichen," wie die Wiederkunft zum Gericht, „von sich selbst zu erwarten ist," wie Strauß sagt, „noch etwas ganz Anderes, als es im Allgemeinen nur erwarten, und wer es von sich und für sich erwartet, der will uns nicht allein als Schwärmer erscheinen, sondern wir sehen auch eine unerlaubte Selbstüberhebung darin, wenn ein Mensch (und nur von einem solchen reden wir hier durchaus) sich einfallen läßt, sich so von allen übrigen auszunehmen, daß er sich ihnen als künftigen Richter gegenüberstellt, wobei Jesus ganz vergessen haben müßte, wie er einst das Prädicat gut als ein Gott

allein zukommendes abgelehnt hatte" (s. dagegen oben XII. gegen das Ende). Doch freilich „wenn Jesus überzeugt war, der Messias zu sein, und die Danielische Weissagung auf den Messias bezog, so mußte er auch die Erwartung haben, ihr gemäß dereinst mit den Wolken des Himmels zum Gericht zu kommen" (S. 241 ff.).

XXI.

Von diesem religiösen und messianischen Bewußtsein erfüllt nahm Jesus (S. 243 ff.) seinen eigentlichen Wohnsitz (Matth. 4, 13. 8, 5. 14. — 9, 1. vgl. 11. 23. Luc. 4, 23) in Kapernaum am galiläischen See, „der Heimath seiner vornehmsten Schüler", um von da aus als „Wanderlehrer in Begleitung einer Anzahl vertrauter Jünger, auch einiger wohlhabender Frauen, die für die äußeren Bedürfnisse der Gesellschaft Sorge trugen (Luc. 8, 1—3. 23, 49. Matth. 27, 55 ff. Marc. 15, 40 ff.), das Land zu durchziehen, wo er bald in den Synagogen auftritt (Matth. 12, 9. 13, 53. Marc. 1, 21. 3, 1. 6, 2. Luc. 4, 16. 31. 33. 6, 6. 13, 10. Joh. 6, 59), bald unter freiem Himmel von Anhöhen herunter (Matth. 5, 1), oder am Seeufer vom Schiffe aus (Matth. 13, 1 ff. Marc. 2, 13. 3, 7 ff., 4, 1. Luc. 5, 1 ff.) zu größeren Volksmassen redet, in Jerusalem im Tempel das Volk ermahnt und mit den Gelehrten disputirt (Matth. 21, 23 — 23, 39. Marc. 11, 27 — 12, 43. Luc. 20. 21. Joh. 7, 14. 8, 20. 59. 10, 22 ff.), in Häusern, wohin ihn gastliche Einladung oder ein dauerndes Freundschaftsverhältniß führte, sich lehrreich und erbaulich vernehmen läßt (Matth. 9, 9. 26, 6 ff. Luc. 5, 27 ff. 7, 36 ff. 10, 38 ff. 11, 37 ff. 14, 1 ff. Joh. 2, 1 ff. 12, 1 ff.), überhaupt wie Socrates jede Gelegenheit benutzt, um den Samen seines Wortes in der Hoffnung, daß er wenigstens hier und da einen empfänglichen Boden finden werde, auszustreuen."

Längere Zeit, möglicher Weise sieben Jahre (von 29—36), wahrscheinlich aber kürzere Zeit (S. 248) wirkt er auf solche Weise ausschließlich in Galiläa und den anstoßenden Grenzstrichen, und entschließt sich zuletzt zu dem verhängnißvollen Zuge nach Jerusalem (S. 246).

„Daß Jesus als Lehrer einen eben so hinreißenden, als auf empfängliche Gemüther tiefen Eindruck machte, sagen uns nicht bloß die Evangelien (Matth. 7, 28. Marc. 1, 22. Luc. 4, 32. Joh. 6, 68), sondern es ist durch den geschichtlichen Erfolg beurkundet. Fragen wir nach der Ursache dieser Wirkung, so sagt Justin der Märtyrer in seiner

ersten Apologie (14) von Jesus: kurz und bündig waren seine Reden, denn er war kein Sophist, sondern sein Wort war Gotteskraft. Damit ist einerseits die Tiefe des religiösen Gemüths, aus der seine Rede hervorquoll, andererseits die schlichte Natürlichkeit ihrer Form bezeichnet. Er war kein Sophist, sagt der griechisch gebildete Kirchenlehrer, d. h. ins Jüdische übersetzt: er war kein Rabbine, er sprach nicht wie die Schriftgelehrten (Matth. 7, 29); nicht gekünstelte Beweisführungen waren seine Sache, sondern das treffende Wort, das seinen Beweis in sich selber trägt (NB.). Daher in den Evangelien jene reiche Sammlung von Sentenzen oder Gnomen, von jenen Kernsprüchen, die, auch abgesehen von ihrem religiösen Werthe" — (NB. dieser ist aber doch hier die Hauptsache!) — „durch den hellen Geistesblick, den nicht zu irrenden Geradsinn, der sich darin ausdrückt, so unschätzbar sind" (S. 253). „Ausführlichere Reden finden sich besonders im Matthäus-Evangelium; — so weit sie als ächt betrachtet werden können, bieten sie einen natürlichen, wenn auch keineswegs ängstlich geregelten, Zusammenhang; der Ausdruck aber ist, wie bei jenen kurzen Sprüchen, stäts einfach, kernig und anschaulich, die Beispiele aus dem Leben, die Bilder aus der Natur stäts glücklich gewählt und oft wahrhaft dichterisch ausgeführt. Noch mehr herrscht das Dichterische in den Gleichnißreden vor" (S. 254). „Die späteren derselben bei Matthäus, von denen Marcus nur die eine von den Weingärtnern, Lucas außerdem noch die von den Minen hat, und wozu wir auch noch die von den wachsamen Knechten (Matth. 24, 45 ff. Luc. 12, 42) und von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1 ff.) rechnen können, zeigen schon in den Umarbeitungen und Mischungen, denen ein Theil von ihnen unterworfen worden ist, den Antheil einer fremden Hand, und erregen auch sonst den Zweifel, ob wir in ihnen Aussprüche Jesu selbst, und nicht vielmehr des Bewußtseins der ersten Gemeinde vor uns haben" (S. 257). Eine dritte Gruppe von Parabeln des 16. und 18. Kapitels bei Lucas stammt theils aus einer judenchristlichen, ja geradezu ebionitischen Quelle", theils erscheint darin (16, 19—31) „einem ebionitischen Grundstock eine antijüdische Schlußwendung angehängt" (S. 257—259).

So nun war die Lehrwirksamkeit und Lehrart Jesu. Aber von einem Propheten und vollends von dem Messias erwartete man auch Wunder. „Es war ja nach dem Zeugniß des Apostels Paulus (1. Kor. 1, 22) Nationaleigenheit der Juden, von einem Manne, dessen Lehre

sie Glauben schenken sollten, Zeichen zu verlangen zum Beweise, daß Gott mit ihm sei (Joh. 3, 2. vgl. 4 Mose 16, 28 ff.). Da die hebräische National*sage* dem Moses und den vornehmsten Propheten eine Reihe solcher Wunder beigelegt hatte, so war es natürlich, daß ein Lehrer, bei allen sonstigen Gaben, als Prophet und vollends als Messias nicht für voll galt, wenn ihm dies Kennzeichen höherer Beglaubigung abging (vgl. Joh. 10, 41. Matth. 21, 23. Marc. 11, 28. Luc. 20, 2. Joh. 2, 18. Matth. 12, 38. 16, 1. Marc. 8, 11). Sehr *natürlich* ist aber auch, daß sich Jesus auf derlei Forderungen nicht einließ. Es hieß wohl, die alten Propheten haben ja solche Thaten auch gethan; allein die alten Propheten lebten in der *gefälligen Sage*, Jesus für damals noch in der strengen geschichtlichen Wirklichkeit, und erst später sollte ihm die *Sage*, wie jenen Propheten, *unter die Arme greifen* (S. 262 ff.).

Doch wir kennen Strauß's Behauptungen über die Ungeschichtlichkeit aller Wunder bereits zur Genüge und wollen uns in diesem Theile unserer summarischen Zusammenfassung nicht länger dabei aufhalten, sondern den Straußischen Geschichtsumriß des Lebens Jesu nachzuzeichnen fortfahren.

Da es Jesu „nicht bloß um augenblickliche Erfolge zu thun war, wie sie bei dem weiten und wechselnden Kreise ab- und zuströmender Volksmassen zu erzielen waren, sondern er etwas Dauerndes begründen wollte und was er in der Menschheit anregte, die Kraft haben sollte, dieselbe in möglichst weitem Umfange anzuziehen und umzubilden", so wählte er, wie dies „auch Johannes der Täufer" gethan hatte und es überhaupt sowohl „bei den hebräischen Propheten und später den Rabbinen als bei den griechischen Philosophen herkömmlich" war, „einen engeren Kreis von Schülern, die beständig in seiner Gesellschaft blieben, um von ihm tiefer als die Massen in seine Gedanken eingeweiht und von seinem Geiste durchdrungen zu werden." Es waren zwölf „nach dem zwölfstämmigen Hebräervolke (Matth. 10, 2—4. Marc. 3, 16—19. Luc. 6, 14—16. A. G. 1, 13)." Die einzelnen Scenen ihrer Berufung, von welchen die Evangelisten zu erzählen wissen, gehören „der *Sage* oder der *freien Dichtung*" an (S. 269; s. dagegen oben XI. am Ende), eben so die Auswahl und Aussendung der 70 Jünger (Luc. 10, 1 ff.), welche theils das Gegenbild der von Moses zu seinem Beistand ausgewählten 70 Aeltesten sind (4 Mose 11, 16. 25), theils nach der jüdischen Vorstellung

von der Zahl der 70 oder 72 Weltnationen die beabsichtigte und erwartete Bekehrung derselben zum messianischen Reiche symbolisch andeuten (S. 274 ff., s. dagegen über die Geschichtlichkeit der Erzählung des Lucas: Schenkel, das Characterbild Jesu S. 161 ff.). Auch ob Jesus schon bei seinen Lebzeiten die zwölf Jünger auf eine Missionsreise ausgesandt habe, scheint für Strauß zweifelhaft (S. 274). Da ferner „die Zwölfzahl der Apostel bekannt war, von diesen selbst aber mehrere ziemlich unbekannt geblieben waren, so war es natürlich, daß einzelne leere Stellen bald mit verschiedenen Namen ausgefüllt wurden, wie an der Stelle des Lebbäus-Thaddäus der zwei ersten Evangelien in den beiden Katalogen des Lucas ein Judas Jacobi erscheint" (S. 271; s. dagegen: Meyer im Kommentar zu den betr. Stellen; Ewald, Geschichte des Volks Israel V, S. 322). Ob der in sämmtlichen Apostelverzeichnissen an der Spitze genannte Simon den Ehrenbeinamen Kephas oder Petrus von Jesu selbst empfangen habe, oder ihm derselbe erst später „von der Gemeinde" beigelegt wurde, ist zweifelhaft, wenigstens ist dieser Beiname wegen der Verläugnung des Petrus und seines späteren Verhaltens in dem Streite zwischen Heiden- und Judenchristenthum (Gal. 2, 11 ff.) nicht gerade „treffend". (Aber war nicht mit der Berufung des Simon als ersten Jüngers Jesu der sichtbare Grundstein der Gemeinde gelegt und hatte nicht Simon durch sein Bekenntniß Matth. 16, 15 die innere geistige Grundlage zuerst zu Tage gebracht, auf welcher das Reich des neuen Bundes als auf einem unumstößlichen Felsen gegründet bleiben soll?) „Ungleich bezeichnender" muß nach Strauß „für die beiden Zebedäuskinder, Jakobus und Johannes, der zwar nur bei Marcus (3, 17) aufbewahrte Beiname Boanerges oder Donnersöhne erscheinen, „wenn die Erzählung Luc. 9, 54 auf einer geschichtlichen Grundlage beruht" (S. 271). „Diese drei Männer, Petrus, Jacobus und Johannes, denen Marcus, wie es scheint der Bruderschaft mit Petrus wegen, etlichemal auch den Andreas beigesellt (1, 29. 13, 3) finden wir in den drei synoptischen Evangelien gleichsam als den engeren Ausschuß des Zwölfercollegiums. Sonst tritt aus dem Kreise der Zwölfe mit unterscheidbarer Eigenthümlichkeit nur noch Judas, der Verräther, hervor" (S. 264), der nicht mit Volkmar für eine mythische Person zu halten ist (S. 273). „Wie freilich Jesus dazu kam, einen Mann, der zu solcher That fähig war, in seinen engsten Kreis zu ziehen und darin zu behalten, das wird uns

durch die Evangelisten nicht begreiflich gemacht" (S. 277; s. dagegen Schenkel a. a. O. S. 264 ff.).

So hatte nun Jesus während seines längeren Wirkens in Galiläa „nicht nur einen engeren Kreis vertrauter Schüler, sondern wohl auch in weitern Kreisen Anklang gewonnen; wollte er aber ins Große wirken, wollte er nicht blos die Zahl der schon vorhandenen jüdischen Sekten durch eine neue vermehren, sondern dem ganzen Religionswesen seines Volkes eine andere Gestalt geben, so war es unerläßlich, nach gehöriger Vorbereitung in der Provinz schließlich in der Hauptstadt den entscheidenden Versuch zu wagen. Daß dieser nicht zu seinen Gunsten ausfallen werde, mochte Jesus nach den allerhand Erfahrungen, die er von der Verstocktheit der hierarchischen Partei, der Versunkenheit und dem Stumpfsinn der Masse und dem Unbestande der augenblicklichen Begeisterung selbst empfänglicher Kreise gemacht hatte, ahnen: aber die Sache selbst trieb ihn vorwärts; nicht weiter gehen hieß alles, was ihm bis dahin gelungen war, verkommen lassen; wogegen, wenn er vor dem letzten Schritte nicht zurückbebte, selbst bei ungünstigem Ausgang auf die Wirkung gerechnet werden konnte, die dem Märtyrertode für eine große Idee niemals gefehlt hat" (S. 252).

XXII.

„Wie weit Jesus, als er die verhängnißvolle Reise nach Jerusalem antrat, mit der Gestaltung seines Planes und insbesondere der Constituirung der Gesellschaft, die sich um ihn gesammelt hatte, gekommen gewesen, ist nicht mehr bestimmt anzugeben. Matthäus läßt ihn vor dem Aufbruch dahin gewisse Grundzüge einer künftigen Gemeindeverfassung entwerfen und an den Petrus die Schlüsselgewalt eines Hausmeisters (vgl. Jes. 22, 22. Offenb. 3, 7) im Himmelreich übertragen (Matth. 16, 17—19). Wenn Jesus dieselbe Befugniß später (Matth. 18, 18. vgl. Joh. 20, 23) den Jüngern insgesammt überträgt und die Gemeinde als oberste Schiedsrichterin in Streitigkeiten zwischen Christen aufstellt, so versetzt uns schon der Gebrauch des Ausdrucks: Gemeinde (Ekklesia) zu einer Zeit, wo eine solche noch nicht bestand" — (NB. aber doch unbedingt und von Anfang an als eine neue Gemeinde im Unterschied von der des alten Bundes gewollt wurde und durch die Berufung der Jünger als zukünftiger, ja theilweise schon gegenwärtiger Apostel vorbereitet war!) — „und die

bestimmten Befugnisse, wozu auch die Ausschließung des Rabbititels aus derselben (Matth. 23, 8) genommen werden kann, in eine spätere Zeit, deren Einrichtungen, wie sie sich allmälig gestaltet hatten, auf ausdrückliche Verordnung Jesu zurückgeführt wurden," und läßt uns die Vergleichung von Matth. 16, 17 ff. mit 18, 18 „die Wiederspiegelung verschiedener Stadien in der Entwickelung der ältesten Kirchenverfassung finden" — (wir würden sagen mit Mücken seigendem Scharfsinn und Kameele verschluckendem Mangel an Geschichtssinn erfinden).

„Was Jesus mit seiner Reise nach Jerusalem bezweckte, müssen(?) wir aus den Schritten abzunehmen suchen, die er bei und nach seinem Eintreffen in der Hauptstadt vornahm" — (nur daraus? Luc. 18, 31 ff., Matth. 17, 21 ff., Marc. 9, 31. Luc. 9, 22. 13, 33.) —. Diese sind zunächst sein feierlicher Einzug in dieselbe „mit der galiläischen Festcaravane" auf dem Friedensthiere und die daran sich schließende Tempelreinigung (S. 278). Der letzteren Handlung, „die einer mit dem jüdischen Opferwesen eng zusammenhängenden Sitte so empfindlich zu nahe trat, ließ Jesus in den nächsten Tagen öffentliche Reden folgen, in denen die herrschende Pharisäer- und Priesterpartei auf's schärfste angegriffen, ihre Heuchelei, ihr Hochmuth, ihre Habgier schonungslos aufgedeckt, das Volk zur Abwendung von ihnen aufgefordert und ihnen selbst göttliche Strafe, die Berufung anderer und getreuerer Arbeiter in den Weinberg des Herrn angedroht wurde (Matth. 23. vergl. 21, 33—41)." Dergleichen „Schritte erregten begreiflicher Weise die Besorgniß der geistlichen Herrscher und veranlaßten sie zu den Anschlägen, sich eines so gefährlichen Gegners kurzweg zu entledigen, die einstweilen nur noch in dessen bedeutendem Volksanhang ein Hinderniß fanden (Matth. 21, 15 ff. 45 ff. Marc. 11, 18. 12, 12. Luc. 19, 47 ff. 20, 19. Joh. 12, 19)" (S. 279). „Daß Jesus nun erwartet hätte, schon in dem Zeitraum der kurzen Festwoche seinen letzten Zweck, die Umgestaltung des ganzen nationalen Religionswesens, zu erreichen, läßt sich nicht denken; vielleicht aber hoffte er, durch seine Lehrthätigkeit während dieser Zeit wenigstens so viel Boden in der Hauptstadt zu gewinnen, daß er sich auch nachher daselbst halten (!) und für seine Zwecke fortwirken könnte; oder gedachte er nach dem Feste nach Galiläa heimzukehren, den in der Hauptstadt ausgestreuten Samen einstweilen für sich keimen zu lassen und auf späteren Festreisen die unterbrochene Arbeit

wieder aufzunehmen. Doch Alles dies bleibt Vermuthung, die wir aber" — (man höre!) — „anzudeuten Jesu schuldig sind, um den Schein wegzuräumen, als müßte (!) er, wenn man einmal von der evangelischen Auffassung der Sache abweicht, entweder" — (was denn?) — „ein verunglückter Revolutionär oder ein planloser Schwärmer gewesen sein" (!! — S. 280).

„Nach einem mehrtägigen Aufenthalte in Jerusalem, während dessen er die Nächte — sei es wegen Ueberfüllung der städtischen Quartiere, sei es, um den Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen —, außerhalb der Stadt, theils in Bethanien, theils in einem Gehöfte am Oelberg zuzubringen pflegte (Matth. 21, 17. Marc. 11, 11 ff. Luc. 21, 37), war es der Darstellung des ersten Evangelisten zufolge schon zwei Tage vor dem Anfang des Festes dahin gekommen, daß die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Pharisäer im Hause des Hohenpriesters Kaiphas zu einer Berathung zusammentraten, wie sie Jesum mit List greifen und umbringen lassen könnten (Matth. 26, 1 ff. vgl. Marc. 14, 1 ff. Luc. 23, 1 ff.). Doch die Volksgunst, in der sie ihn stehen sahen, machte die Ausführung eines solchen Schrittes während der Festtage, wo die Hauptstadt mit Massen fremder, insbesondere auch galiläischer, Wallfahrer überfüllt war, eines zu befürchtenden Volkstumultes wegen unräthlich. Hier greift nun die Thätigkeit des Verräthers ein, der, wenn die Feinde Jesu ihren Zweck auch wohl jedenfalls zu erreichen gewußt haben würden, ihnen doch willkommen sein mußte, um ihnen an den Ort, wo Jesus sich gerade jene Nacht aufhielt, zum Führer zu dienen. Wie theuer sie diesen Verrath verkauften, wissen wir nicht, denn die dreißig Silberlinge sind aus einer Prophetenstelle genommen, die man auf den Verrath des Judas bezog" (S. 280. Nun sie mögen wohl ein Angeld gewesen sein mit der Anwartschaft auf Weiteres nach vollbrachter That).

„Die Ausführung des Anschlags geschah auf den 14. Nisan, mit dessen Abende der erste und festlichste Tag des Passah begann" (S. 281).

XXIII.

Am Abende des 14. Nisan feierte Jesus mit seinen Jüngern das Passahmahl. Immerhin „mochte er vorhersehen, daß es mit ihm zu Ende gehe, mochte auch gegen die Treue des einen, die

Standhaftigkeit des andern von seinen Jüngern seine Zweifel hegen und nicht verbergen; daß er aber so bestimmt gewußt und erklärt haben sollte, gerade in dieser Nacht werde sich sein Schicksal erfüllen, daß er so ausdrücklich den Judas als Verräther bezeichnet, dem Petrus eine dreimalige Verläugnung vor dem ersten Hahnenschrei vorhergesagt haben sollte, davon ließe sich Ersteres nur (?) etwa durch Winke von Seiten geheimer Anhänger im hohen Rath erklären, wovon doch jede Spur in den Berichten fehlt," und ist nicht „wahrscheinlich," während das Andere nicht „menschenmöglich" war (S. 281). (!)

„Die Einsetzung des Abendmahls mit seinen Todesbildern wird schon aus den Ahnungen begreiflich, die sich Jesu bei richtiger Erkenntniß (NB.!) seiner Lage in jenen Tagen natürlicherweise aufdrängen mußten. So mochte sich ihm, indem er als Hausvater den Brodkuchen zerbrach, um ihn an die Seinigen auszutheilen, unwillkürlich das Bild seines Leibes, dem von seinen grimmigen Feinden vielleicht ein ähnliches Schicksal zugedacht war, beim Einschenken des rothen Weines das Bild seines Blutes, das vielleicht in kurzem so dahinfließen würde, vor die Seele stellen, er mochte seine Jünger ahnungsvoll versichern, so wie er das hier mit Brod und Wein thue, werde es bald mit ihm geschehen, und dann mögen sie, so oft sie wieder gemeinsam Brod und Wein genießen, an ihn und was er ihnen jetzt gesagt habe denken. So in den Gedanken seines nahen Todes vertieft, mochte er diesen zugleich aus dem Gesichtspunkte eines Opfertodes, sein Blut als die Weihe eines neuen Bundes zwischen Gott und den Menschen betrachten, und um der Gesellschaft, die er begründen wollte, einen lebendigen Mittelpunkt zu geben, mochte er diese Brod- und Weinvertheilung als eine zu wiederholende Feier anordnen."

„Das Alles war natürlicherweise möglich, ob aber alles auch wirklich so wie es die Evangelisten uns berichten, vor sich gegangen ist, ist wieder eine andere Frage" (S. 282; — auf solche Weise ist es freilich leicht, Alles in der Geschichte, was über das Niveau der so oder anders gefaßten „Natürlichkeit" hinausreicht, in Frage zu stellen. Das Abendmahl oder Mahl des Herrn (1. Cor. 11, 20. vgl. 10, 21. 11, 27.) war die urälteste Feier der christlichen Gemeinde (A. G. 2, 42. 46 ff. vgl. Off. 3, 20), und wird die Stiftung desselben, bei welcher alle Apostel zugegen gewesen waren, sicher auch in allen dieselbe begleitenden Umständen wesentlich

nicht anders stattgefunden haben, als die evangelischen Berichte (vgl. 1. Cor. 11, 23 ff.) schildern).

„Von der Scene am Oelberge, welche die Evangelisten unmittelbar auf das letzte Mahl folgen lassen, ist so viel ohne Zweifel historisch, daß Jesus durch Schergen des jüdischen Synedriums unter Anführung eines ungetreuen Jüngers ohne ernstlichen Versuch einer Gegenwehr gefangen genommen worden ist. Dagegen ist das, was der Gefangennehmung in den synoptischen Berichten vorangeht, der sogenannte Seelenkampf mit seinen drei Gängen bei Matthäus und Marcus, dem Engel und Blutschweiß bei Lucas, jedenfalls stark mythisch ausgeschmückt. Nur so viel mögen wir etwa als geschichtlich annehmen, daß, als in jener Zeit der Gedanke eines gewaltsamen Ausgangs immer näher an Jesum herantrat, die Schrecken dieser Vorstellung düstre Schatten in sein Gemüth geworfen, und er des Aufgebots aller sittlichen Kraft, der erneuerten Versenkung in das Gefühl der" (NB. vorgestellten!) „Vaterliebe Gottes und das Bewußtsein seines" (NB. von wem gegebenen?) „Berufes bedurft habe, um seine ruhige Fassung auch diesem Aeußersten gegenüber zu behaupten" (S. 283; s. dagegen und zum Folgenden oben XIII.).

„In allem dem," was dann „von dem Verhör und von der Verurtheilung Jesu erzählt wird, daß er erst von der jüdischen Obrigkeit verhört und schuldig befunden, dann vor den römischen Procurator geführt wird, der das Todesurtheil bestätigen und vollziehen lassen soll, sich aber von der Schuld des Angeklagten nicht sofort überzeugen kann, und nach wiederholten Versuchen, ihn zu retten, nur dem ungestümen Andringen der Juden nachgebend, den Befehl zu seiner Hinrichtung ertheilt, ist nichts geschichtlich Unwahrscheinliches, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß besonders der Widerstand des Pilatus, um die Unschuld Jesu auf der einen, die verstockte Bosheit der Juden auf der andern Seite in's Licht zu setzen, mit besonderer Geflissenheit ausgeführt ist" (S. 284).

„In der Beschreibung der Kreuzigung Jesu halten wir uns lediglich daran, daß er an's Kreuz geschlagen und von demselben nach allgemeinem Dafürhalten als todt wieder abgenommen worden ist" (S. 284). Am Kreuz hat er drei bis sechs Stunden gehangen (S. 285). Ob und welche Worte er am Kreuze gesprochen, ist gänzlich ungewiß. „Könnten wir die einzelnen Evangelisten jetzt noch fragen, so wissen wir zwar nicht, was die beiden ersten zu

den Kreuzesworten der beiden übrigen sagen möchten; von dem dritten aber ist es wahrscheinlich, und von dem vierten außer Zweifel, daß er das Wort, das die beiden ersten dem gekreuzigten Christus in den Mund legen, mit Protest von der Hand gewiesen haben würde" (S. 583; — Letzteres ist um so weniger annehmbar, als ja, nach Strauß selbst, im Sinne der beiden ersten Evangelisten nichts Anderes als dies in den Worten: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" enthalten sein soll, daß, nachdem aus dem 22. Psalm „eine Reihe von objectiven Zügen dieses Leidenspsalms als erfüllt an dem gekreuzigten Jesus nachgewiesen ist, nun Jesus den einleitenden Vers jenes Psalms, der die subjective Stimmung des darin Redenden ausspricht, selbst in den Mund nimmt, und damit sein ganzes Leiden für die Erfüllung der in dem Psalm enthaltenen Weissagung erklärt." Wird mit den letzteren Worten Ernst gemacht, weisen jene Anfangsworte des 22. Psalms auf den ganzen Psalm hin, so spricht sich in ihnen noch aus dem Munde des dem Tode nahen Erlösers, dem schon die Sprache zu versagen beginnt, das volle Bewußtsein davon aus, daß er, ob auch, wie jener Dulder des Alten Bundes, vor Menschenaugen scheinbar von Gott verlassen, doch in Wahrheit ihn sich nahe wisse und durch ihn seiner Rechtfertigung auch vor den Menschen und seiner siegreichen Erhöhung gewiß sei. Je mehr wir diesen Sinn der genannten Kreuzesworte für den wirklichen halten, desto weniger können sie dem Sinne nach dem johanneischen Worte Jesu: „Es ist vollbracht" für widersprechend gehalten werden. Das letztere enthält vielmehr nur die richtige dogmatische Deutung von jenen Jesusworten bei Matthäus und Marcus, wie sie auch Lucas mit den anderen dem Sinne nach ebenfalls gleichbedeutenden Worten: „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände!" erklärend vertauscht hat. — Doch lassen wir Strauß weiter reden:) „Der Beweis für die Realität des Todes Jesu, welcher allerdings von Seiten seiner Hinrichtung nicht ausreichend zu führen ist, liegt in dem Mangel jedes genügenden Beweises für seine Wiederbelebung: wenn derjenige als wirklich gestorben zu betrachten ist, von dessen weiterem Fortleben jede geschichtliche Kunde fehlt, so ist der Tod Jesu am Kreuze als ein wirklicher Tod zu betrachten" (! — S. 286).

„Daß Jesus nach der Abnahme vom Kreuze begraben worden, war schon zu des Apostels Paulus Zeit christliche Ueberlieferung (1. Kor. 15, 4), und hat an und für sich geschichtlich nichts wider sich; denn wenn auch nach römischem Brauche die Gekreuzigten hängen

zu bleiben pflegten, bis sie durch Witterung, Vögel und Verwesung verzehrt waren, nach jüdischer Sitte aber die Gehängten vor Abend abgenommen und auf einem unehrlichen Begräbnißplatze verscharrt wurden, so sprach doch ein römisches Gesetz die Leichen der Hingerichteten deren Verwandten und Freunden, wenn sie sich dieselben ausbaten, zu. Daß dies in Bezug auf den Leichnam Jesu seine eigentlichen Jünger gethan hätten, davon weiß keiner der Evangelisten; alle lassen hier vielmehr einen zu Jesu nur in entfernterer Beziehung stehenden Mann, den reichen Rathsherrn Joseph von Arimathia, eintreten, mit Abweichungen übrigens in Betreff der Art, wie das Begräbniß verrichtet worden" (S. 287).

Auferstanden ist natürlich Jesus nicht. Das beweisen auch alle Aussagen darüber in den Briefen des Paulus nicht, obwohl dieser, „also ein Mann, der Jesu als Menschen nicht nahe gestanden, ja ihn wahrscheinlich im Leben nie gesehen hatte (S. dagegen Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. 6, S. 339), die Rolle übernehmen mußte, die Gedanken des Meisters — welcher Aufgabe die unmittelbaren Schüler desselben nicht gewachsen waren —, in Angemessenheit an die Entwicklung der Zeitverhältnisse weiter zu bilden. Dem Paulus aber trat Jesus nicht in seiner *einfachen* geschichtlichen Wirklichkeit, sondern zuerst im Widerschein des Enthusiasmus" (woher derselbe"?) „seiner Anhänger, die er verfolgte, und die, durch ihre Bedrängnisse gesteigert, bereits mehr den wiederkehrenden Wolkenmann (!) als den hingegangenen Lehrer im Sinne trugen, hierauf in einer Vision, d. h. im Mittel seiner *eigenen*, bis zur Entzückung *erhitzten Einbildungskraft* entgegen; für ihn war er also von vorn herein schon ein übermenschliches himmlisches Wesen. Dies war er zwar auch für seine unmittelbaren Schüler, seitdem sie die unerträgliche Thatsache seines Kreuzestodes durch *Production der Vorstellung* von seiner Auferstehung überwunden hatten; aber in der lebendigen Erinnerung an seinen irdischen Wandel hatten sie doch immer noch einen Faden, der ihre jetzige *Vorstellung* von ihm mit dem Menschlichen und *Natürlichen* verknüpfte: dieser verknüpfende Faden mangelte dem Paulus, daher *ging bei ihm der phantasiegefüllte Ballon ohne Aufenthalt in die Lüfte* (!). Die *Vergottung* Jesu wurde von Paulus, der ihn als Mensch nicht gekannt hatte, begonnen, von solchen, die, wie der Verfasser des Hebräerbriefs, im gleichen Falle waren, fortgesetzt, und von dem Verfasser

des vierten Evangeliums, der ihm zeitlich wie räumlich noch ferner stand, vollendet" (S. 276 ff. 287. 318; — s. dagegen unten XXVIII—XXX, und XIII und XXXII am Ende).

„So hatte sich der Glaube an Jesus als den Messias, der durch seinen gewaltsamen Tod einen tödtlichen Stoß erlitten hatte, von innen heraus, auf dem Wege des Gemüths, der Einbildungskraft und des aufgeregten Nervenlebens, wieder hergestellt. Aber die phantastische Form dieser Wiederherstellung blieb von jetzt an auch für die Art maßgebend, wie sein Bild angeschaut, seine Reden, Thaten und Schicksale aufbehalten wurden; sein ganzes Leben hüllte sich in eine Glanzwolke, die es immer mehr über das Menschliche hinaushob, aber auch der natürlichen und geschichtlichen Wahrheit immer mehr entfremdete" (S. 318).

XXIV.

Wir haben nunmehr — offen gesagt, mit einiger Selbstverläugnung — aus dem Straußischen Buche alles dasjenige zusammengestellt, was darin als angeblich wirklicher, wahrscheinlicher, oder doch möglicher, Rest des Lebens Jesu bezeichnet ist. Wir haben es meist mit Strauß's eigenen Worten gethan, und Niemand, auch er selbst nicht, wird uns einer verzerrenden Darstellung seiner Ansichten bezüchtigen können.

Von dem, was Strauß hingestellt hat, scheint uns außer längst Bekanntem und Anerkanntem nur Weniges geeignet zu sein, für eine wirkliche Geschichte des Lebens Jesu Christi — welche nicht, wie Strauß meint, „eine Schlinge ist, in welche die Theologie unserer Zeit fallen und in der sie zu Falle kommen mußte" (S. 5), sondern eine hohe und heilige Aufgabe, die nicht ohne annäherungsweise Lösung bleiben wird —, demnächst in Betracht gezogen zu werden. Nur in dem, was (S. 252 ff., 204 ff.) über die Sprüche, Reden und Parabeln Jesu gesagt wird, klingt ein wirklich tieferer Eindruck der Wahrheit an, obwohl bei Besprechung der Bergrede die Aeußerung über das „Innere und das Aeußere" und die „Uebereinstimmung und Entgegensetzung" von Beidem (S. 204) eben so, wie (S. 207) die Definition von dem „eigenthümlichen Moralprincip des Christenthums, dem Grundgedanken der Humanität, der Unterordnung aller Einzelnen unter die gemeinsame Idee der Menschheit, die in allen lebe, von Jedem in Jedem wiedererkannt und geachtet werden solle," schon wie-

der sehr abgeblaßte Abstractionen darbietet, die, nur cum grano salis verstanden, richtig befunden werden können.

Daß, wie wiederholt betont wird, Jesus seine eigenthümlichen Anschauungen „rein aus sich selbst“ oder „aus der innersten Stimmung seines Herzens“ geschöpft habe, könnte einen richtigen Sinn gewähren, wenn dieser Jesus als der erkannt würde, der nicht ein bloßer „rein natürlicher Mensch,“ sondern der evangelische Christus Gottes ist, dem „der Vater gegeben hatte, das Leben zu haben in ihm selber“ (Joh. 5, 26), und der deshalb auch in sich selber „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ für uns ist (Joh. 14, 6).

Eine wirkliche Wahrheit enthält bei Anerkennung einer wahrhaft menschlichen Lebensentwicklung Jesu Christi, die unbeschadet seiner Gottmenschlichkeit anerkannt und festgehalten werden muß, wie sie denn auch kirchlich zu allen Zeiten, wenn gleich in unzulänglicher dogmatischer Fixirung, anerkannt und festgehalten worden ist, dasjenige, was über die Entwicklung des messianischen Bewußtseins Jesu auf dem Grunde seines religiösen Bewußtseins von Strauß vorgetragen wird. Aber diese Wahrheit ist, wie auch Strauß selbst (S. 198. 228 ff.) anerkennt, nicht neu, sie ist schon von eben jenem Schleiermacher ausgesprochen, der auch darin eben so sehr seinen wissenschaftlichen Scharfsinn, wie seinen religiösen Tiefsinn bewährt hat, und dessen Segen die Verunglimpfungen überdauern wird, mit denen die Jünger der „modernen Wissenschaft“ nicht minder, wie die der modernen Unwissenschaft nunmehr sattsam seinen Namen angetastet haben.

In Hinsicht auf die Entwicklung des religiösen Bewußtseins Jesu ist es für die geschichtliche, wie für die psychologische Betrachtung eine immerhin feine Bemerkung (S. 194), wie (wenn auch nicht die nach Strauß „galiläische Abkunft,“ so doch) schon das Erwachsen Jesu in Galiläa „wegen der in diesem Landstriche mit Heiden gemischten Bevölkerung dem besonders günstig“ gewesen sei, daß bei Jesu, „seine innere Begabung“ (freilich in anderem Sinne, als es bei Strauß geschieht) „vorausgesetzt,“ sich jene, den drei herrschenden jüdischen Schulen gegenüber von aller Schulgelehrsamkeit freie Anschauung und Behandlung des Lebens entfaltet habe. Nicht minder enthalten die Auseinandersetzungen von Strauß über den „Knecht Gottes“ (S. 230 ff.) Momente, die auch auf dem Standpunkte einer gesunden Theologie für die Frage nach der Entwicklung des messianischen Bewußt-

seins Jesu Christi in psychologischer Hinsicht sehr wohl verwerthet werden können. Doch auch in diesen Beziehungen ist immer erst eine Correctur der Straußischen Auffassung erforderlich, um ihr die pantheistisch-naturalistische Herzensmeinung auszutreiben und sie so für die theistische Geschichtsbetrachtung verwendbar zu machen.

Aber das Alles sind verhältnißmäßig nur untergeordnete Punkte. Das Wichtigere ist das Ergebniß, zu welchem wir auf dem Straußischen Wege gelangt sind. In Hinsicht auf dieses bleibt uns zur letzten Vervollständigung nur noch übrig, einen Blick auf die „Schlußbetrachtung" zu werfen, mit welcher Strauß (S. 621—627) sein Werk gekrönt hat.

Unser Kritiker hat nach seiner Meinung nur „die Masse von mythischen Schlinggewächsen verschiedener Art, die sich an dem Baum der wirklichen Geschichte des Lebens Jesu hinaufgerankt haben, entfernt, und wir sehen, daß, was wir bisher für Aeste, Belaubung, Farbe und Gestalt des Baumes selber hielten, großentheils vielmehr jenen Schlinggewächsen angehörte." Freilich „finden wir nun, statt daß uns nach Wegräumung derselben der Baum in seinem wahren Bestand und Aussehen wiedergegeben wäre, wie die Schmarotzer ihm die eigenen Blätter abgetrieben, den Saft ausgesogen, Zweige und Aeste verkümmert haben, seine ursprüngliche Figur mithin gar nicht mehr vorhanden ist." Ja es steht nach Strauß so schlimm, „daß wir über wenige große Männer der Geschichte so ungenügend wie über Jesus unterrichtet sind" (S. 621). Allerdings gebe es eine Anzahl von „Aussprüchen Jesu, die wir mit aller der Wahrscheinlichkeit, über welche ja in geschichtlichen Dingen ohnehin nicht hinauszukommen sei, Jesu zuschreiben dürfen; aber sehr weit erstrecke sich diese der Gewißheit nahe kommende Wahrscheinlichkeit nicht, und mit den Thaten und Begebenheiten des Lebens Jesu sehe es, seine Reise nach Jerusalem und seinen Tod ausgenommen, noch übler aus. Weniges stehe fest, und gerade von demjenigen, woran der Kirchenglaube sich vorzugsweise knüpfe, dem Wunderbaren und Uebermenschlichen in den Thaten und Schicksalen Jesu, stehe es vielmehr fest, daß es nicht geschehen sei." Deshalb könne auch „von dem Glauben an dergleichen Dinge des Menschen Seligkeit nicht abhängen, sondern, so gewiß die menschliche Bestimmung eine allgemeine und Jedem erreichbare sei, müßten auch die Bedingungen, sie zu erreichen, d. h.

außer und vor dem Willen, der sich nach dem Ziel in Bewegung setze, die Erkenntniß dieses Zieles selbst, jedem Menschen gegeben, sie dürfe nicht eine zufällige, von außen kommende Geschichtskenntniß, sondern müsse eine nothwendige Vernunfterkenntniß sein, die jeder in sich selber finden könne" (S. 623 ff.). Nun liege aber" — und hier macht sich Strauß einen, aber auf ganz anderer Basis ruhenden, Gedanken von Kant zu Nutze — „in der menschlichen Vernunft das Ideal der gottwohlgefälligen (NB.) Menschheit oder der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, wie sie einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen (NB.) möglich sei" (S. 624). Dies Ideal sei im Christenthum auf den historischen Christus übertragen. Aber „die Unterscheidung des historischen Christus von dem idealen, d. h. dem in der menschlichen Vernunft liegenden Urbilde des Menschen wie er sein soll, und die Uebertragung des selig machenden Glaubens von dem ersteren auf das letztere, sei das unabweisbare Ergebniß der neueren Geistesentwicklung, es sei die Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion" (S. 625). Das wirkliche Verhältniß des historischen Christus zu dem idealen anlangend, müsse man nun allerdings in Anschlag bringen, „daß die Idee menschlicher Vollkommenheit, wie andere Ideen, dem menschlichen Geiste zunächst nur als Anlage, die durch Erfahrung allmälig ihre Ausbildung erhalte, mitgegeben" sei, und daß „jeder sittlich hervorragende Mensch, jeder große Denker, der das handelnde Wesen des Menschen zum Gegenstand seines Forschens machte, in engeren oder weiteren Kreisen geholfen habe, jene Idee zu berichtigen, zu ergänzen, weiter zu bilden. Und unter diesen Fortbildnern des Menschheitsideals stehe in jedem Falle Jesus in erster Linie. Er habe Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten, oder doch vorher unentwickelt geblieben waren, andere beschränkt, die seiner allgemeinen Gültigkeit im Wege standen, habe demselben durch die religiöse Fassung, die er ihm gab, eine höhere Weihe, durch die Verkörperung in seiner eigenen Person die lebendigste Wärme gegeben" (S. 625), und obwohl die von ihm gestiftete „Religionsgesellschaft von ganz anderen Dingen als von der sittlichen Bedeutung ihres Stifters ausgegangen sei und diese zunächst nichts weniger als rein zur Darstellung gebracht habe, so seien doch die Züge der Duldung, der Milde und Menschenliebe, die

Jesus zu den herrschenden in jenem Bilde gemacht, der Menschheit unverloren geblieben, und sie seien es eben gewesen, aus denen alles das, was wir jetzt Humanität nennen, hervorkeimen konnte" (S. 626).

„Indeß, so hoch immer Jesus unter denjenigen stehe, welche der Menschheit das, was sie sein soll, reiner und deutlicher vorgebildet haben, so sei er doch hierin weder der erste noch der letzte; vielmehr sei auch nach ihm jenes Vorbild noch weiter entwickelt, allseitiger ausgebildet, seine verschiedenen Züge mehr ins Gleichgewicht gegen einander gebracht worden. Voll entwickelt finde sich in Jesu Alles, was sich auf Gottes- und Nächstenliebe, auf Reinheit des Herzens und Lebens der Einzelnen bezieht; aber schon das Leben des Menschen in der Familie trete in diesem selbst familienlosen Lehrer in den Hintergrund; dem Staate gegenüber erscheine sein Verhältniß als ein lediglich passives; dem Erwerbe sei er nicht bloß für sich, seines Berufes wegen, abgewendet, sondern auch sichtbar abgeneigt gewesen, und Alles vollends, was Kunst und schönen Lebensgenuß betreffe, sei völlig außerhalb seines Gesichtskreises geblieben.". Hier liege also in der Humanität Jesu „eine wesentliche Lücke, eine Einseitigkeit vor, nicht etwa der Art, daß nur die vollständige Durchführung fehlte, während der regelnde Grundsatz gegeben wäre, sondern für den Staat insbesondere, den Erwerb und die Kunst fehle von vorn herein der rechte Begriff, und es sei ein vergebliches Unternehmen, die Thätigkeit des Menschen als Staatsbürger, das Bemühen um Bereicherung und Verschönerung des Lebens durch Gewerbe und Kunst, nach den Vorschriften oder dem Vorbilde Jesu bestimmen zu wollen" (S. 626). Doch schlössen sich alle diese „nothwendigen Ergänzungen an das von Jesu Gegebene auf's Beste an, wenn man nur erst dieses selbst als eine menschliche, mithin der Fortbildung so fähige als bedürftige Errungenschaft begriffen" habe. Nur müsse man eben aufhören, „Jesum als den Gottmenschen, als das von Gott in die Menschheit hineingestellte, allgemeine und ausschließlich gültige Musterbild aufzufassen, an dessen gottmenschliche Person zu glauben noch außer und vor der Anerkennung jenes Musterbildes Pflicht des Menschen und Bedingung seiner Seligkeit sei. Denn dadurch werde das, worauf eben Alles ankomme, in zweite Linie zurückgedrängt, die sittliche Größe Jesu in ihrer vollen Wirksamkeit verkümmert (!), auch die

sittlichen Pflichten, die ihre Geltung nur (!) daher haben könnten, daß sie in der Natur des menschlichen Wesens lägen, in das falsche (!) Licht positiver göttlicher Gebote gestellt" (S. 627).

Indem nun Strauß „alles dasjenige, was Jesum zu einem übermenschlichen Wesen mache, als einen wohlgemeinten und zunächst vielleicht auch wohlthätigen, in die Länge aber schädlichen und jetzt geradezu verderblichen Wahn hinweggeräumt, das Bild des geschichtlichen Jesus aber in seinen schlicht (?) menschlichen Zügen, so gut es sich noch thun lasse, wiederhergestellt" zu haben sich einbildet, „für ihr Seelenheil aber die Menschheit an den idealen Christus verweist", lebt der Kritiker „der Ueberzeugung, keinen Frevel an dem Heiligen begangen, vielmehr ein gutes und nothwendiges Werk gethan zu haben" (S. 627).

Und welcher Ueberzeugung leben nun wir? Das soll von uns ausgesprochen werden, nachdem wir noch geprüft haben werden, ob auch nur die Summa, welche Strauß selbst gezogen hat, mit den Werthen übereinstimmt, die er zuvor als kritisch probehaltig angenommen hat.

XXV.

Wir haben gesehen, daß Strauß zwar nicht im Ganzen und Allgemeinen, aber doch in einzelnen Beziehungen eine „voll entwickelte" ideal-reale Vorbildlichkeit Jesu zugesteht, nämlich in „Allem, was sich auf Gottes- und Nächstenliebe, auf Reinheit des Herzens und Lebens der Einzelnen beziehe" (S. 626). Aber kann es Strauß auch nur mit diesem Zugeständnisse, das wir übrigens wie Alles, was er, wenigstens den Worten nach, an concreten Zügen hervorragender menschlicher Größe und Güte Jesu sonst noch zugesteht, unsererseits gern annehmen, ein wirklicher Ernst sein? Stimmt auch nur diese Folgerung zu seinen Prämissen?

Zunächst was die universelle Vorbildlichkeit der „Gottesliebe" Jesu betrifft, wie steht's doch damit? Gewiß gehört dieselbe zu dem in Jesu verwirklichten Kantischen Ideale der gottwohlgefälligen Menschheit, aber auch zu dem „Straußischen" Urbilde des Menschen wie er sein soll?

Der „rein natürliche Mensch Jesus" hat sich nach Strauß (S. oben XVI.) allerdings mit Durchbrechung der alttestamentlichen „Vorstellung von einem zornigen, eifrigen, streng und weit hinaus vergel-

tenden und strafenden Gotte die Vorstellung gemacht, wonach Gott im Verhältniß zu den Menschen überhaupt als Vater zu betrachten ist, und dies nur aus sich selber genommen", — er hat die höchste religiöse Stimmung in seinem Bewußtsein, die Alles umfassende, auch das Böse nur durch Gutes überwindende Liebe, auf diesen Gott als die Grundbestimmung seines Wesens übertragen". Er hat ferner (S. oben XX.) in der „Form, unter welcher allein das ganze Alterthum, so weit es zur Anerkennung eines Uebersinnlichen gelangt war, die Weltentwicklung anschauen konnte, und in welcher sich deshalb auch Platonismus und Judenthum begegneten, ein vollendendes Jenseits des Gottesreiches nach dem vorbereitenden Diesseits, und den Eintritt dieser Vollendung durch eine wunderbare, von Gott herbeizuführende, Weltveränderung" erwartet und gelehrt. Wie doch? Ist denn nach Strauß zuvörderst jene „Vorstellung" Jesu von Gott richtig? Ist denn unserm pantheistischen Kritiker der Gott und Vater der „Vorstellung" Jesu, dieser persönliche Gott der ewigen Liebe, in Wahrheit der Gott, an den auch er glaubt und zu dem er mit all' dem kindlichen Vertrauen, wie Jesus, betet? Theilt er ferner denn noch die „alterthümliche, jüdisch-platonische" Anschauung Jesu von einem vollendenden Jenseits des Reiches Gottes und einer dereinstigen verklärenden Weltumwandelung? Ach nicht doch! Wer wird auch solche Fragen noch im Ernste thun? Solch' kindliche Vorstellungen sind ja für unsere Gegner längst abgethan! Der Weltgeist, der unpersönliche oder allpersönliche, was gleichviel ist, hat ja den Thron des persönlichen Gottes und Vaters eingenommen, und was das Jenseits betrifft, wer wird sich noch „durchs Anlehnen daran täuschen"? Nein —

Das Drüben kann mich wenig kümmern!
Aus dieser Erde quillen meine Freuden!

Oder wer es noch anders hören will, der lerne sich mit der sterbenden Blume in dem schönen Rückertschen Gedichte trösten:

Ohne Kummer schlaf ich ein,
Ohne Hoffnung, aufzustehn.

Und wenn nun vollends der „Mensch Jesus, welcher in seinem Reiche wiederzukommen verhieß", wo nicht ein „Prahler und Betrüger" so doch „für uns ein Schwärmer" sein soll (S. oben XX.), müssen wir dann nicht vielmehr seinen „religiösen Wahn" mindestens bedauern, als uns von der „religiösen Weihe und Wärme" seiner „vorbildlichen Gottesliebe" angezogen fühlen?

Ist's aber nach Strauß so bestellt, weshalb will er uns doch noch einreden, daß der Jesus seiner angeblich ächten Geschichtsermittlung das Vorbild der Gottesliebe sei und bleibe? Ist das ehrlich? Oder läßt sich in solcher Aussage doch noch immer wieder eine der geheimnißvollen Stimmen aus jenem verborgenen inwendigen Menschen vernehmen, der sich, wie sehr auch von dem „Weltgeiste" bezaubert und gebannt, dennoch nach dem wahren Gott der Gnade und des Trostes und nach dem rechten Jesus, dem Heiland und Friedensfürsten sehnt? O möchten wir das glauben dürfen!

Aber ist denn weiter der Straußische „historische" Jesus wenn auch nicht mehr das bleibende Vorbild der Gottesliebe, so doch wenigstens das unübertreffliche Vorbild der „Nächstenliebe und der Reinheit des Herzens und Lebens?"

Freilich giebt ihm Strauß (S. oben XVI.) das Prädicat einer „schönen Natur, die sich nur aus sich selbst heraus zu entfalten, nicht aber umzukehren und ein neues Leben zu beginnen brauchte." Aber es paßt schon übel zu der vollen „Reinheit des Herzens", wenn schon gleich darauf „Schwankungen und Fehler" von demselben nicht ausgeschlossen werden, wenn ferner Strauß (S. oben XV. und XII. a. E.) darin, daß Jesus die Johannestaufe an sich vollziehen ließ, den sinnbildlichen Ausdruck seines „Sündenbekenntnisses" findet, ja die „Vorstellung von der Sündlosigkeit Jesu für jede geschichtliche Betrachtung tödtlich" nennt. Wenn er dann wieder einmal (S. oben XVI.) „die unterschiedslose Güte als die Grundstimmung des eigenen Wesens Jesu" und sein „Moralprincip" von der Bruderliebe als den Ausdruck der reinsten „Humanität" bezeichnet, so kommen wir doch damit im günstigsten Falle nicht darüber hinaus, Jesum als einen „Gesetzgeber der Gesinnung" auffassen zu sollen, bei dem wir noch dazu sehr zweifelhaft sein müssen, ob er auch, oder vielmehr gar nicht zweifelhaft sein dürfen, daß er jene „Grundstimmung seines eigenen Wesens" keineswegs immer bewahrt und bewährt habe, zumal es uns ja sogar bei ihm (S. oben XXI.) ein „Anstoß" sein und bleiben soll, daß er in seinen Aussagen über das Weltgericht „sich die unerlaubte Selbstüberhebung habe einfallen lassen, sich so von allen übrigen Menschen auszunehmen, daß er sich ihnen als künftigen Richter gegenüberstellte." Wahrlich! ein solcher „Gesetzgeber der Gesinnung" wird, was die Bewährung derselben in seinem eigenen „Herzen und Leben" betrifft, auch nicht mehr als das „vollentwickelte" Vorbild der „Huma-

nität" gelten, nicht mehr unter den „Fortbildnern des (Straußischen) Menschheitsideals in erster Linie stehen" dürfen, der „demselben durch die religiöse Fassung, die er ihm gegeben, eine höhere Weihe, durch die Verkörperung in seiner eigenen Person die lebendigste Wärme gegeben" habe (S. oben XXIV).

In der That diese Aussagen von Strauß mit ihren handgreiflichen Inconsequenzen und Widersprüchen können keinen andern Werth beanspruchen, als den der tönenden Phrasen, „berechnet" auf diejenigen „Gebildeten und Denkenden aller Stände und Berufsarten", denen vor lauter Bildung das wahre Denken ausgegangen, und jenes Wissen, welches doch das beste ist und bleibt, nämlich das Gewissen bedenklich verwirrt worden ist.

XXVI.

Wir wollen demnach von der schillernden Schönfärberei absehen und, nachdem wir Strauß ausführlich auch noch darüber gehört haben, was nach seiner Meinung die bleibende Bedeutung des von ihm „so gut als möglich" hergestellten ächten Jesusbildes ist, nun auch mit unseren einfältigen und schlichten Worten „dem deutschen Volke" aussprechen, was nach Strauß in Wirklichkeit von dem Characterbilde des geschichtlichen Jesus zu halten wäre. Der Irrthum muß sich erst in seiner ganzen Nacktheit darstellen, dann wird es ja wohl mit Gottes Hülfe gelingen, der Wahrheit wieder eine Gasse zu brechen.

Wir glauben also aus der Straußischen Kritik des Lebens Jesu, etwas abweichend von dem Verfasser, folgende Summa ziehen zu müssen:

> Es hat einmal vor mehr denn 1800 Jahren einen jüdischen Mann Namens Jesus von niedriger Herkunft aus Nazareth gegeben, der, theils angeregt durch das Studium der größtentheils abergläubigen, aber für heilig geltenden Schriften seines Volks, theils und vornehmlich weil er eine besonders „schöne Natur" war und „eine unterschiedslose Güte, als Grundstimmung seines eigenen Wesens, in sich trug", ohne jedoch deshalb von „Schwankungen und Fehlern" frei, mit Einem Worte: ohne Sünde zu sein, auf den Gedanken kam und den Plan faßte, „das ganze Religionswesen seines Volkes umbilden" zu wollen, um eine neue „Religionsgesellschaft" zu stiften, in welche, durch Aufhebung des Cärimonial-, und durch Verinnerlichung des Moralgesetzes der Juden, auch die Heiden

aufgenommen werden sollten. Er hatte zwar keineswegs schon eine richtige pantheistische Erkenntniß von der Welt, von dem unpersönlichen Weltgeiste und von den erst durch die neuere Naturwissenschaft entdeckten weltgeistlichen Naturgesetzen, er machte sich vielmehr auch noch irrthümlicher Weise die Vorstellung, als ob es im Unterschiede von der Welt einen ewig persönlichen Gott als den allmächtigen und allweisen Schöpfer Himmels und der Erde gebe, den er sogar mit einem neuen Namen, mit dem des himmlischen Vaters, benannte, weil er, in Selbsttäuschung befangen, die „Grundstimmung seines eigenen Wesens, die unterschiedslose Güte" und die „höchste Stimmung seines eigenen religiösen Lebens, die Alles umfassende, auch das Böse nur durch Gutes überwindende Liebe" auf jenen vermeintlichen Gott als das „Ideal" seiner Vorstellung „übertrug."

Auch war er noch der irrigen „jüdisch-platonischen" Anschauung, die freilich „das ganze Alterthum, so weit es zur Anerkennung eines Uebersinnlichen gelangt war," hegte, daß es nicht etwa ein bloß diesseitiges, sondern daß es auch ein jenseitiges Leben gäbe, und daß dieses sich zu jenem wie die Vollendung zu der Vorbereitung verhielte.

Dennoch hat er trotz jener Irrthümer in der „Ausbildung seiner heiteren, alle Menschen als Brüder umfassenden Gemüthsstimmung das prophetische Ideal eines neuen Bundes mit dem ins Herz geschriebenen Gesetze in sich verwirklicht, ist in ihm der Mensch aus der Knechtschaft in die Freiheit übergegangen" (XVI). Und wenn man es auch mit diesen Worten nicht so genau nehmen darf, jedenfalls ist er ein großer Mann gewesen, der insbesondere durch sein neues „rein humanes Moralprincip" von der allgemeinen Bruderliebe als ein „Gesetzgeber der Gesinnung" das der Vernunft einwohnende allgemeine „Menschheitsideal" erheblich „fortgebildet", wenn auch nicht „vollendet" hat.

Denn freilich vollendet hat er auch das nicht, nein es ist vielmehr auch „in der Humanität Jesu eine wesentliche Lücke, eine Einseitigkeit geblieben," indem „nicht nur das Leben des Menschen in der Familie bei diesem selbst familienlosen Lehrer in den Hintergrund getreten" ist, sondern ihm auch „insbesondere für den Staat, den Erwerb, die Kunst und den schönen Lebensgenuß von vorn herein der rechte Begriff gefehlt" hat.

Dieser Jesus, der entweder ein rein natürlicher Mensch war, oder für uns gar nicht vorhanden ist" (XX), hat nun, wenn auch vielleicht nicht von Anfang seines öffentlichen Auftretens an, so doch jedenfalls im Verlaufe seines Wirkens, die unter seinem Volke herrschende, überwiegend abergläubige Vorstellung von einem Messias auf sich bezogen, jedoch so, daß er sie, indem er sich nicht den Davidssohn, sondern den Menschensohn nannte, auch wohl Gottes Sohn nennen ließ, ihres rein jüdisch nationalen Gewandes größtentheils entkleidete. Wenn er dabei gleichwohl den Zug der messianischen Vorstellung festhielt und auf sich anwandte, wonach er sich selbst als den dereinstigen Weltrichter bezeichnete, so ist das ein freilich „menschlich begreiflicher Irrthum", aber doch auch zugleich mindestens eine „schwärmerische Anmaßung" gewesen. Im Uebrigen war ihm die messianische Idee theils eine der Brücken, wodurch er dazu gelangte, auch die Heiden in seinen Plan aufzunehmen, theils ein Anlaß dazu, aus solchen Stellen des Alten Testaments über den nicht nur lehrenden, sondern auch leidenden Knecht Jehovahs, welche messianisch gedeutet wurden, die Ahnung und wachsende Erwartung seines eigenen Leidens und Sterbens zu schöpfen. Hätte er gleichwohl bei seiner für ihn so verhängnißvoll gewordenen Reise nach Jerusalem zum Passahfeste eine andere Absicht gehabt, als entweder die, „durch seine Lehrthätigkeit während dieser Zeit wenigstens so viel Boden in der Hauptstadt zu gewinnen, daß er sich auch nachher daselbst halten und für seine Zwecke fortwirken könnte, oder die, nach seiner erwarteten Rückkehr nach Galiläa den in der Hauptstadt ausgestreuten Samen einstweilen für sich keimen zu lassen und auf späteren Festreisen die unterbrochene Arbeit wieder aufzunehmen," so würde allerdings hier der „Schein" nicht „wegzuräumen" sein, als müßte er „entweder ein verunglückter Revolutionär oder ein planloser Schwärmer gewesen sein." Ein „Schwärmer" übrigens, ein „religiöser und humaner" ist er, wie freilich wohl „alle großen Männer der Geschichte," jedenfalls gewesen, nur daß nach seinem Tode die noch schwärmerischere „Einbildungskraft seiner Anhänger, die ihn auch hat auferstehen lassen, ihn sogar allmälig aus einem rein natürlichen Menschen in einen Gottmenschen umgewandelt und in eine Glanzwolke mythischer Wunder gehüllt hat."

Dies Bild nun halten wir nach Abstreifung aller schönfärberischen Phrasen über die bleibende, weil „voll entwickelt" gewesene, „Vorbild-

lichkeit Jesu in Allem, was sich auf Gottes- und Nächstenliebe, auf Reinheit des Herzens und Lebens der Einzelnen beziehe," für dasjenige, welches sich nach Strauß als das „ächt geschichtliche und rein natürliche," religiös-sittliche Characterbild Jesu, so weit es noch zu ermitteln sei, ergiebt.

XXVII.

Es ist wahr: rein natürlich ist dies Bild, — so natürlich das Bild eines seltsamen „Schwärmers," daß einem, wenn man bedenkt, daß es das Bild des Herrn sein soll, in dessen menschlichem Leben nach dem Zeugniß der Seinen die gnadenreiche Liebes- und Weisheitsfülle der Gottheit geoffenbart ist, die Augen nicht bloß auf-, sondern auch übergehen. Aber ist's auch wahr, daß es das ächt geschichtliche Bild Jesu ist? Wir erinnern uns hier eines Wortes von Schleiermacher[1]), das auch Strauß nicht unbekannt geblieben ist (S. 92) und so lautet:

„Wie ein jüdischer Rabbi mit menschenfreundlichen Gesinnungen, etwas sokratischer Moral, einigen Wundern, oder was wenigstens andere dafür nahmen, und dem Talent, artige Gnomen und Parabeln vorzutragen, — denn weiter bleibt doch nichts übrig, ja einige Thorheiten wird man ihm nach den synoptischen Evangelisten immer auch noch zu verzeihen haben, — wie, sage ich, einer, der so gewesen, eine solche Wirkung, wie eine neue Religion und Kirche habe hervorbringen können, ein Mann, der, wenn er so gewesen, dem Moses und Muhammed nicht das Wasser gereicht: dies zu begreifen überläßt man uns selbst."

Gewiß hat Schleiermacher dabei an Strauß nicht denken können. Es ist vielmehr richtig, dies Wort ist in Veranlassung des Streites über die Urheberschaft des johanneischen Evangeliums geschrieben und wirft zu Gunsten des letzteren einen etwas ungünstigen Seitenblick auf die drei ersten Evangelien, woran die Betrachtung derselben zu jener Zeit ihren Theil hatte. Aber von jener Veranlassung und von diesem Umstande abgesehen ist das Wort Schleiermachers wie eine unbewußte Weissagung auf die Straußische Kritik und trifft in dieser Hinsicht den Nagel auf den Kopf. Strauß muß das auch selbst gefühlt haben. Aber er thut, als ob es ihn nichts anginge, sondern lediglich den Christus der synoptischen Evangelien, und er meint, „man werde sich in diesem Ausfall auf denselben widrig berührt fühlen vor Allem von

---

[1]) Reden über die Religion, S. 306 der fünften Auflage.

der romantischen Vornehmheit, der das Einfache, Naturwüchsige, nicht mit dem Hochgeschmack irgend einer Geschraubtheit, einer vermeintlichen Wehmuth oder Ironie Versehene zu gemein sei." Nun die synoptischen Evangelisten haben alle Ursache, sich vor der Ritterlichkeit einer Vertheidigung und Ehrenrettung durch Strauß zu bedanken. Wie viel „Einfaches und Naturwüchsiges" erkennt er denn noch in ihren Berichten an? Was läßt er denn von demjenigen, was er die „Schlinggewächse ihrer Mythen" nennt, bestehen? Nein, nein, — lieber von einem Freunde einen wohlgemeinten Tadel, als von einem Widersacher ein ganz anders gemeintes Lob! Wir glauben, jenes Schleiermachersche Wort ganz unmittelbar auf Strauß anwenden und für durchaus zutreffend halten zu müssen.

Was muthet uns doch Strauß, was muthet er dem „deutschen Volke" zu? Nichts Geringeres, als das Christenthum, diese Religion der frei machenden Wahrheit und der weltüberwindenden Liebe, in der nicht nur Millionen Herzen Frieden und Trost im Leben und Sterben gefunden haben, sondern deren geistiger Gehalt auch den tiefsten Denkern über Gott und göttliche Dinge immer neue Nahrung und Befriedigung gewährt, und deren Leben erweckende Kraft auch dem Willen die edelsten und nachhaltigsten Impulse gegeben hat, uns als hervorgegangen aus dem Kopfe und Herzen eines zwar wohlwollenden, aber einseitigen und in den wesentlichsten Punkten in Irrthümern befangenen Schwärmers vorzustellen! Und warum? Weil die „moderne Wissenschaft" es also fordere. Allen Respect vor der Wissenschaft! Aber d i e s e Species von „moderner Wissenschaft" ist ein Popanz, von dem sich höchstens junge und alte Kinder einschüchtern lassen.

Die w i r k l i c h e Wissenschaft muß beweisen, d. h. begründen, und wo es sich um Erscheinungen und Thatsachen auf dem Gebiete der Natur oder der Geschichte handelt, auf allgemein e i n l e u c h t e n d e Weise e r k l ä r e n, oder, wo sie das nicht vermag, b e s c h e i d e n ihr derzeitiges N i c h t w i s s e n e i n g e s t e h e n. Aber jene „moderne Wissenschaft," welche ihr menschliches Denken zur Absolutheit aufbläht und doch nicht ein einziges Haar auf dem Haupte weiß oder schwarz machen kann, — welche den persönlichen Gott und seine weisheitsvolle und gnadenreich herablassende Liebesoffenbarung ebenso wie das jenseitige Leben läugnet, und den Entstehungs- und Entwicklungsproceß der Welt und der Geschichte mittelst ihrer Logik begrifflich construiren zu können meint, während sie nicht einmal anzugeben weiß, wie lange diese

Erde da ist, und zweifelhaft darüber ist, ob die Menschen wie die Pilze aus dem Boden gewachsen oder aus dem Affengeschlechte, wer weiß durch welches unbekannte x einer Metamorphose, hervorgegangen sind, — diese Wissenschaft, die beständig mit den hohlen Declamationen von Natur- und Weltgesetzen um sich wirft, und was danach möglich oder unmöglich sei mit apodiktischer Gewißheit und unerschütterlicher Süffisance zu sagen weiß, während sie Jahr aus Jahr ein neue Naturgesetze entdecken sehen muß und die Mühe der Auffindung derselben den Männern der exakten Forschung überläßt, — die de rebus omnibus et de quibusdam aliis zuversichtlich in den Tag hineinspricht, — ist bei allem Flitter, womit sie sich aufputzt, und bei allem raffinirten und rabulistischen Scharfsinn, den sie exercirt, nichts Anderes, als die jüngste Schwester jener uralten eitlen Sophistik, welche einst den Menschen als das Maß aller Dinge proclamirt hat, und gemahnt uns lebhaft an das Zeitalter des seinem Sturze entgegeneilenden Hellenenthums.

XXVIII.

Nein, diese „moderne Wissenschaft" mit ihrem pantheistischen Naturalismus und ihrem an ein absolutes Diesseits gehefteten Blicke wird uns niemals weder in unserer theistischen Weltanschauung, noch in der Ueberzeugung zu erschüttern vermögen, daß das Lebensbild Jesu, wie es die Evangelien auf Grund apostolischer Zeugnisse uns darstellen, und welches von den übrigen Schriften des Neuen Testaments noch in einzelnen Zügen ergänzt, besonders aber nach dem überwältigenden Eindrucke, den es einst in seiner leibhaftigen Erscheinung auf die Nächststehenden gemacht hat, geschildert wird, in allen wesentlichen Zügen ein ächt geschichtliches, der wahren Wirklichkeit entsprechendes ist. Und in dieses Urtheil schließen wir auch das Christusbild des johanneischen Evangeliums ein, gleichviel, ob die schließliche Entscheidung der noch längst nicht beendeten Untersuchungen das letztere dem Apostel, oder dem ephesinischen Presbyter Johannes, oder welchem, dem ersteren nahe stehenden, namenlosen Verfasser sonst zusprechen möge. Stimmt der äußere geschichtliche Rahmen dieses Evangeliums auch großentheils nicht mit dem der synoptischen Evangelien überein, hat es vielmehr seinen Hauptzweck in dem Versuche einer Darstellung der inneren, geistigen Herrlichkeit Jesu, als des Christ und Sohnes Gottes im höchsten Sinne des Worts, muß auch die subjective

Färbung der darin enthaltenen Reden Christi durch des Verfassers Anwendung der christlich modificierten alexandrinischen Anschauung von dem Schöpferworte der ewigen göttlichen Macht, Weisheit und Liebe, das in Jesu Fleisch geworden, anerkannt werden (was übrigens recht verstanden nicht ein Irrthum, sondern eine Wahrheit ist), — so ist dies Evangelium doch nur zu verstehen unter der Voraussetzung des überwältigenden Eindrucks, welchen die wirkliche Persönlichkeit Jesu Christi in seinem Wort und Leben, wie durch seine Auferstehung gemacht und hinterlassen hat. Dieser Eindruck hat je nach der Individualität der ihm nahe stehenden Zeugen seines Lebens und deren Gehülfen und Schüler allerdings einen verschiedenen Ausdruck gewonnen und gewinnen müssen, aber es ist auch ein wirklicher Gewinn, daß uns so verschiedene, allerdings durch die subjective Auffassung der Berichterstatter mitbedingte und hindurchgegangene Zeugnisse über das Leben Jesu in den evangelischen und apostolischen Schriften des neuen Testamentes nach providenzieller Veranstaltung vorliegen. Alle ergänzen einander und bestätigen in innerlicher Harmonie aufs allerergreifendste das wirklich geschichtlich gewesene Leben einer Persönlichkeit, deren geistige und sittliche Größe und Herrlichkeit die Kirche der nachfolgenden Zeiten sehr treffend mit dem tiefsinnigen Worte als des Gottmenschen bezeichnet hat.

Daß die angebliche „Vergottung" Jesu (S. 276; s. oben XXIII) erst „von Paulus begonnen und von dem Verfasser des vierten Evangeliums vollendet" worden sei, diese Behauptung von Strauß ist, abgesehen von ihrer Impietät, eine reine Unrichtigkeit, welche den klarsten Zeugnissen der synoptischen Evangelien widerstreitet. Denn wenn Jesus auch nach den letzteren sich nicht nur als den messianischen „Menschensohn" bezeichnet, sondern auch in eminentem Sinne Gott seinen himmlischen Vater, sich den Sohn desselben genannt, wenn er (Matth. 11, 27. Luc. 10, 22) gesagt hat: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und Niemand kennt den Sohn denn nur der Vater, und Niemand kennt den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren," — wenn er (Matth. 28, 18—20) von sich bezeugt hat: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, — und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende," und (Matth. 18, 20): „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen"; — wenn er ferner (Matth. 6, 22 ff. 16, 27. 25, 31 ff.) sich als Weltrichter

bezeichnet und (Matth. 10, 32) gesprochen hat: „Wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater. Wer mich aber verläugnet vor den Menschen, den will ich auch verläugnen vor meinem himmlischen Vater", — wenn er (Marc. 3, 22—30) die Beschuldigung der Schriftgelehrten, daß er einen unsaubern Geist habe und durch ihn seine Heilungswunder wirke, eine Lästerung des heiligen Geistes nennt, — so setzt das Alles, um nur diese Beispiele anzuführen, auch in den synoptischen Evangelien eine durch die eigenen Selbstzeugnisse Jesu gegebene Anschauung von ihm voraus, welche mit den paulinischen und johanneischen Aussagen über ihn dem Sinne nach durchaus übereinstimmt, und Strauß bemüht sich (S. 203) ganz vergebens, einzelne jener, ihm freilich sehr unbequemen, synoptischen Stellen zu verrenken.

Strauß ist in diesem wichtigen Punkte sogar weit hinter den meisten Forschern der Tübinger Schule zurückgeblieben. Mit Recht sagt Holtzmann (die synopt. Evang. S. 508): Fast die gesammte, an die Tübinger Kritik sich anschließende Theologie hat neuerdings anerkannt, daß auch die rastlose Energie des paulinischen Geistes nicht ausreicht, die Entstehung des Christenthums zu erklären, wenn nicht hinter ihm, und ihn selbst bewegend, eine Persönlichkeit von übermächtiger, Alles überwältigender Kraft stand, die Persönlichkeit Jesu selbst."

Diese gottmenschliche Persönlichkeit, dies in geschichtlicher Erscheinung wahrhaft verwirklichte „Ideal" nicht nur der „gottwohlgefälligen," sondern auch der „gottgeeinigten" Menschheit, diesen lebendigen Jesus Christus in seiner Herrlichkeit zu erkennen, oder aus Verkennung und Verunehrung wieder zu Ehren zu bringen, das ist freilich ein besseres und segensvolleres Werk, als das, der Ehrenretter solcher verkannten Größen, wie Christian Friedrich Daniel Schubart, zu sein oder auf den Spuren Reimarus, des Wolfenbüttler Fragmentisten, einherzuwandeln.

XXIX.

Auch nachdem Strauß nunmehr sein zweites Werk über das Leben Jesu geschrieben hat, welches sein erstes kritisches Werk über denselben Gegenstand nur durch noch größere Herabwürdigung desselben und noch absprechenderen Dünkel kritischer Vornehmthuerei und Parforcewissenschaftlichkeit übertrifft, wird eine nüchterne, besonnene, ihrer Auf-

gabe wie ihrer Grenzen sich bewußte, Geschichtsforschung und Kritik in Beziehung auf die Evangelien und den geschichtlichen Christus kein anderes Urtheil aussprechen können, als dasjenige, welchem schon der Schweizer Theologe und Kirchenhistoriker Hagenbach (Encyclopädie S. 199 ff.) also Ausdruck gegeben hat:

„Daß die Evangelien sich theilweise widersprechen, kann und muß zugegeben werden, ohne daß daraus schon folgt, das Evangelium widerspreche sich. Es wäre daher nicht Frömmigkeit, sondern leichtfertiger Trotz gegen Gottes Ordnung, diese Thatsache sich zu verhehlen und sich der kritischen Arbeit entziehen zu wollen unter dem heuchlerischen Vorwande, daß daraus dem christlichen Glauben ein Schade erwachse. Nur kommt es auch hier auf den richtigen Standpunkt an, den die Kritik einzunehmen hat.

Man hat in der neuesten Zeit gänzliche Voraussetzungslosigkeit verlangt. Absolut genommen ist dies unmöglich; denn auch die, welche dies Verlangen stellen, haben ihre Voraussetzungen (z. B. über Möglichkeit und Nichtmöglichkeit der Wunder). Aber freilich soll nicht die dogmatisch ausgebildete Lehre von Christo (Christologie) den Maßstab an die Hand geben, so wenig als die Exegese sich durch die Dogmatik darf bestimmen lassen. Nur so weit das Leben Jesu unter die Form menschlicher Bestimmtheit fällt, ist es Gegenstand der Geschichte. Aus der unbefangenen Betrachtung dieses Lebens muß das Göttliche resultiren; es darf nicht a priori gesetzt oder hineingetragen werden. Gleichwohl bringt der Biograph schon eine Summe von Eindrücken mit; er weiß, um welches Leben es sich handelt, und die heilige Scheu, mit der er hinzutritt, kann der historischen Unbefangenheit nichts schaden; vielmehr ist ohne diese eine geistige und beseelte Behandlung des Lebens unmöglich. (Denn ohne die Anschauung oder Idee eines individuellen Lebens, aus der sich als dem innersten Lebenspunkte alle Aeußerungen desselben erklären, ist die Aufzählung der äußeren Lebensschicksale unverständlich und todt. — Hase, Leben Jesu S. 15.) So wenig du das Leben einer Mutter begreifst, die für ihre Kinder sich opfert, wenn du keine andere Größe kennst, als die des Eroberers oder des Künstlers, so wenig kannst du das Leben eines Heilands begreifen, wenn du nicht dich entschließen kannst, an seinem eigenen Maßstabe es zu messen und es zurückzubeziehen auf deine

eigene Hülfsbedürftigkeit. Etwas Incommensurables bleibt in dieser einzigen Persönlichkeit immer zurück, und so wenig auch der Unterschied zwischen einem historischen Christus und einem idealen ein statthafter ist, sobald man Beides absolut auseinander hält und nur äußerlich wie durch Zufall zusammenbringt, so gewiß ist, daß, wenn wir das Leben Jesu empirisch in seine einzelnen Momente auseinanderlegen, ihm gleichsam Schritt für Schritt folgen, Zug für Zug nachzeichnen wollen, wir oft versucht werden, das aus der Idee zu ergänzen, wozu die bestimmten historischen Data fehlen. Nur ist wohl zu merken, daß diese Idee nicht eine von uns selbst gemachte und hineingetragene, sondern eine aus der geschichtlichen Auffassung selbst gewonnene ist. Wie die Schrift durch die Schrift sich erklärt, so erklären die einzelnen Lebensmomente Jesu sich durch seine Lebenserscheinung im Ganzen. Das Leben Jesu trägt seinen Maßstab in sich, den absoluten Maßstab der Gottmenschlichkeit."

„Man hat (noch ehe von einer mythischen Fassung die Rede war) das Christusbild, wie es in den neutestamentlichen Urkunden erscheint, einem Torso verglichen, an dem die Phantasie der Jahrhunderte weiter gearbeitet hat. Der Vergleich ist nicht ganz richtig, indem dem Torso das Wesentlichste, das Angesicht fehlt, und gerade dieses Antlitz leuchtet uns aus den evangelischen Berichten als ein wahrhaft menschliches Antlitz entgegen aus der göttlichen Glorie heraus, die es umgiebt, während die durchgeführte Gliederung, wie bei den altdeutschen Gemälden, allerdings fehlt oder doch in der Zeichnung zu wünschen übrig läßt. Wie nun aber schon jedes andre Menschenangesicht uns sehr verschieden ansieht, je nachdem wir es betrachten, so auch hier. Anders schaute Christus die Welt an im Mittelalter und sie ihn, als unsere Zeit ihn schaut. Anders erschaute ihn Zinzendorf, anders Herder, anders Schleiermacher u. s. w. Das soll uns aber keineswegs von der Lösung der Aufgabe abschrecken oder zu der Alternative uns treiben, „entweder den jüdischen Messias mit allen Attributen, die ihm die jüdische Theologie beilegt, zu beschreiben, oder eine natürliche Geschichte des Propheten von Nazareth zu liefern, wie sie Venturini gegeben hat" (s. Röhrs kritische Predigerbibliothek, 18. Bandes 1. Heft S. 13; vgl. Briefe über den Rationalismus S. 26 ff.); „denn Beides sind Zerrbilder,

zu denen das Urbild wenn auch nur approximativ zu ermitteln ist. Noch viel weniger sind wir berechtigt, darum weil sich nicht Alles erklären und in den historischen Rahmen mit Sicherheit einfügen läßt, auf den geschichtlichen Christus überhaupt zu verzichten und ihn bloß im Reiche der Mythen zu suchen. Das heißt das Unerklärliche noch unerklärlicher machen, weil ohne historischen Christus das Christenthum ein unverstandenes Räthsel und die Kirche Christi eine historische Monstrosität bliebe. Vielmehr sollen wir auch unter Zulassung der historischen Kritik Gott und der Wahrheit vertrauend, die uns viel näher ist, als wir glauben, getrost erwarten, daß sich aus diesen Forschungen zuletzt Sicheres und Gewisses herausstellen werde."

XXX.

Nein, der „historische" und der „ideale" Christus sind nicht außer einander, sondern in und mit einander gewesen, — die göttliche Idee des Menschen hat in dem menschlichen Leben Jesu Christi ihre vollkommene persönliche Verleiblichung und Verwirklichung gewonnen. „Das Wort Gottes ist in ihm Fleisch geworden" (Joh. 1, 14). Jesus Christus ist der Gottmensch. Wie die Idee des vollkommenen Menschen, das Urbild der Menschheit, in dem Gedanken, Herzen und Willen des ewigen Gottes ewig gelebt hat, wie in ihr der ewige Weltplan des Gottes, der Himmel und Erde geschaffen hat, seine geheimnißvollen Wurzeln hat (Col. 1, 16 ff. Eph. 1, 9 ff.), so hat ihr auch die göttliche Verwirklichung, „da die Zeit erfüllet war," nicht gefehlt und nicht fehlen können. Es ist Alles, Sichtbares und Unsichtbares, auf Christum hin geschaffen, um in ihm das Haupt und die Krone zu empfangen. Die ganze Oeconomie der alten Völkerwelt, vor Allem aber Gesetz und Prophetenthum des Volkes Israel, ist Vorbereitung, Zuchtmeister und Weissagung auf Christum hin gewesen (A. G. 14, 17. 17, 23. 28. Röm. 1, 19 ff. Gal. 3, 24. 2. Cor. 1, 20. Eph. 2, 20. A. G. 10, 43). Er ist nicht bloß „einer unter den Fortbildnern des (subjectiven) Menschheitsideals," sondern er ist das objective, absolute und reale Ideal der mit der Gottheit geeinigten Menschennatur. Göttliches Wesen und Leben und menschliche Natur erscheinen in ihm, sich gegenseitig durchdringend, zu einer vollkommenen göttlich-menschlichen Persönlichkeit verbunden. Und die Möglichkeit solcher vollkommenen Vereinigung und Durchdringung gött-

lichen Wesens und menschlicher Natur liegt darin, daß beide sich an sich, d. i. nach des lebendigen Gottes Herzen und Willen, nicht etwa spröde und sich ausschließend gegenüberstehen, sondern daß Gott den Liebesdrang hat, sich selbst d. i. sein Wesen und Leben an die Menschheit mitzutheilen, sich nicht bloß für sie, sondern auch in ihr zu offenbaren, und daß andererseits die menschliche Natur nach ihres Schöpfers ursprünglicher Bestimmung die Fähigkeit besitzt, sein geistiges Wesen und Leben in sich aufzunehmen und zu hegen. (Natura humana capax est naturae divinae.) Ja die Menschheit ist im tiefsten Grunde ihres Wesens Gott verwandt, ist göttlichen Geschlechts (A. G. 17, 28), zur Gottebenbildlichkeit geschaffen (1 Mose 1, 26 ff., 9, 6. Jac. 3, 9), bestimmt eine Wohnung und ein Tempel des göttlichen Geistes zu sein (Röm. 8, 11. 1 Cor. 3, 16 ff. 2 Cor. 6, 16 ff. Eph. 2, 21 ff. 2 Tim. 1, 14), und daher auch berufen der göttlichen Natur theilhaftig zu werden (2 Petri 1, 6). Aber wie sie von dem Wege und Ziele dieser ihrer göttlichen Bestimmung durch jene, in ihrem Ursprunge geheimnißvolle Macht, welche wir die Sünde nennen, und deren thatsächliche verblendende, sinnverwirrende, verderbenbringende Wirksamkeit die Geschichte der Welt und jedes einzelnen Herzens bezeugt, dergestalt abgeirrt ist, daß es zu ihrer Rückführung und Wiederherstellung in das rechte Verhältniß zu Gott jener besonderen Veranstaltungen der erziehenden Weisheit und erlösenden Gnade bedurft hat, welche wir die göttliche Heilsoffenbarung nennen, so hat diese letztere ihre vollendende Verwirklichung in dem gefunden, welcher selbst in sich rein und ungetrübt das Ebenbild der Gottheit getragen (2 Cor. 4, 4. Col. 1, 15. Hebr. 1, 3) und in seinem menschlichen Leben dargestellt hat, um die gesammte Menschheit zur wahren und ewigen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater zurückzuführen und zu seiner Ebenbildlichkeit wieder herzustellen. Darum ist Jesus, welcher der Menschensohn und als solcher ein wahrhaftiger Mensch gewesen ist, zugleich der Christ und der Sohn des lebendigen Gottes, weil er derjenige ist, in dessen menschliche Natur nach Gottes ewig vorbedachtem Liebesrath und Willen, da die Zeit der Vorbereitung erfüllet war, sich sein göttliches, geistiges Wesen und Leben eingesenkt, eingefleischt, eingeliebt und eingelebt hat, und der hinwiederum selbst mit seinem menschlichen Herzen, Denken und Wollen dasselbe liebend, erkennend und frei in sich aufgenommen und gehegt hat, wie und soweit die menschliche Natur in ihrer Rein-

heit es in sich aufzunehmen und zu hegen fähig ist. Darum ist Jesus Christus eben so sehr das heilige, liebereiche Herz (Matth. 11, 28. Hebr. 4, 15) als das von göttlicher Weisheit und Wahrheit erfüllte Haupt der Menschheit (Col. 2, 3. 1 Cor. 1, 24), der lebendige, persönliche Quell, aus welchem ihr das wahre Leben zuströmt, — seine Erscheinung der bleibende Wende-, Mittel- und Zielpunkt der Weltgeschichte und jedes einzelnen zu Gott hinstrebenden und sich seines tiefsten Bedürfnisses bewußt werdenden Menschenherzens und Lebens. Aber darum kann auch die „Humanität" seines Wesens und Lebens, Sinnes und Wirkens nimmer wahrhaft erkannt und gewürdigt werden, wo nicht zugleich die Divinität desselben anerkannt wird. Seine menschliche Vor- und Urbildlichkeit hängt mit seiner Gottesebenbildlichkeit unzertrennlich zusammen. In dieser seiner Gottmenschlichkeit ruht auch seine sündlose Reinheit und Heiligkeit, die allerdings auf Straußischem Standpunkte völlig unfaßlich d. i. unmöglich, ja für die rein „natürliche" Geschichtsbetrachtung „tödtlich" erscheinen muß.

So trägt dies göttlich-menschliche Leben Jesu Christi auf absolute Weise sein Maß in sich selbst, und wir haben von ihm das rechte Maß für uns und alles Menschliche zu entnehmen, nicht aber es anmaßlich dem schwankenden, veränderlichen und so vielfach irrigen Maße unseres „natürlichen" Dafürhaltens, Meinens, Wünschens und Beliebens zu unterwerfen.

Ja Jesus Christus ist der Gottmensch, ist das ewig-göttliche und zeitlich verwirklichte Urbild des gottgeeinigten Menschen. Indem er aber sein heiliges und seliges Leben aus und in Gott nicht bloß für sich, nicht etwa in Abgeschlossenheit von der sündigen Menschheit gelebt, seine innere Herrlichkeit nicht allein für sich behalten und genossen, die göttliche Gestalt seines Lebens nicht wie einen Raub an sich gehalten hat (Phil. 2, 6 ff.), sondern voll und ganz mit dem, was er als die Gabe (Joh. 3, 35. 5, 26. 17, 4. 4, 34., Matth. 28, 18) seines himmlischen Vaters in sich trug, in die Menschheit eingetreten ist, liebend und barmherzig sich ihr geweiht, ihr sein Herz erschlossen, ihr gedient hat mit Worten und Werken in langmüthigster Herablassung, Leutseligkeit und Freundlichkeit und in unerschütterlicher Treue bis in den Tod, um allen, die da sehen und hören und glauben wollten, einen Antheil an der inneren Gerechtigkeit und Seligkeit seines Lebens zu gewähren, und sie aus seiner Gottesfülle nehmen zu lassen Gnade um Gnade, und Frieden und Freude, — hat er ihnen das

Heil gebracht, ist er der Heiland, Erlöser und Seligmacher der Welt geworden (A. G. 4, 12), ist er der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim. 2, 5), an den alle glauben, dem alle nachfolgen müssen, welche die wahre Seligkeit in Gott gewinnen wollen und in dessen Bild alle verklärt werden sollen als durch seinen Geist (2 Cor. 3, 18., Röm. 8, 29).

XXXI.

Was will es doch nun sagen, wenn Strauß die vollkommene Urbildlichkeit des Lebens Jesu damit bemängelt, daß sie sich nicht in allen Verhältnissen und auf allen Gebieten des Lebens dargestellt habe? — wenn er in der „Humanität" Jesu eine „Einseitigkeit", ja eine „wesentliche Lücke" findet, indem „schon das Leben des Menschen in der Familie bei diesem selbst familienlosen Lehrer in den Hintergrund getreten sei, dem Staate gegenüber sein Verhältniß als ein lediglich passives erscheine, er dem Erwerbe nicht bloß für sich, seines Berufes wegen, abgewendet, sondern auch sichtbar abgeneigt gewesen, und Alles vollends, was Kunst und schönen Lebensgenuß betreffe, völlig außerhalb seines Gesichtskreises geblieben sei"; — oder wie es noch einmal anders ausgedrückt wird, „daß Jesu für den Staat insbesondere, den Erwerb und die Kunst von vorn herein der rechte Begriff gefehlt habe, und es ein vergebliches Unternehmen sei, die Thätigkeit des Menschen als Staatsbürger, das Bemühen um Bereicherung und Verschönerung des Lebens durch Gewerbe und Kunst, nach den Vorschriften oder dem Vorbilde Jesu bestimmen zu wollen?" (S. 626, s. oben XXIV.)

Wie denn? Es ist uns, als wir dies lasen, gewesen, als dürften wir unseren Augen kaum trauen; es beschleicht uns ein wirkliches Gefühl der Scham, den Erlöser erst noch gegen solche Kritik in Schutz nehmen zu sollen. Bisher ist man der Meinung gewesen, daß der Geist des Christenthums, d. i. Jesu Christi, erst ein rechtes Familienleben gestiftet, die Ehe in der vollen Wahrheit ihrer göttlichen Idee auffassen und danach gestalten gelehrt, das Weib aus seiner Sklavenstellung erlöst und ihm die rechte Ebenbürtigkeit mit dem Manne gegeben, das Verhältniß von Aeltern und Kindern und Familiengenossen sittlich verklärt habe. Bisher hat man dafürgehalten, daß unter dem segensvollen Einflusse des Geistes Jesu Christi auch das Leben im Staate, freilich der Natur der Sache nach langsam und allmälig

aber auch wesentlich und wirklich ein edleres und der Idee der höchsten Gerechtigkeit zustrebendes geworden sei. Bisher hat man geglaubt, daß auch das Culturleben im Staate durch den versittlichenden Geist, der von Jesu Christo ausgegangen ist, die mächtigsten Anregungen und Förderungen empfangen habe, und daß jede ehrliche und treue Arbeit in jedem Stande und Berufe, also auch im Gewerbe und Handel, in der Kunst und Wissenschaft vom christlichen Standpunkte aus als ehrenwerth habe erscheinen müssen. Ja was Kunst und Wissenschaft noch insbesondere anlangt, so hat man bisher geurtheilt, daß sie durch den Geist des Christenthums theils eine liebevolle Anerkennung und Pflege gefunden, theils eine besondere Weihe erlangt hätten. Das Alles hat man, wie gesagt, bisher, ohne die Schattenseiten der spröden Wirklichkeit zu verkennen, dennoch im vergleichenden Hinblick auf das vor- und außerchristliche Völkerleben für völlig handgreiflich und unwidersprechlich, weil erfahrungsgemäß gehalten. Und nun muß uns Strauß auch hier den Staar stechen, um uns sehen zu lassen, wie die christliche Menschheit im tiefsten Irrthum befangen gewesen ist, wenn sie alle diese Segnungen auf Christum, den Erlöser und Hersteller der menschlichen Natur, zurückgeführt oder mit ihm in irgend einen Zusammenhang gebracht hat! Um es Strauß recht zu machen, scheint es, als hätte Jesus selbst eine Familie gründen, Vorträge über Staatsrecht und Nationalöconomie halten, Baukunst, Malerei, Musik, Poesie u. s. w. treiben oder doch Mustercompendien darüber schreiben, jedenfalls doch wohl auch pantheistische Philosophie dociren, und wo möglich für den „schönen Lebensgenuß" etwa Theater stiften, Concerte, Bälle und dgl. veranstalten oder doch Anweisungen dazu für spätere Zeiten ertheilen müssen!

Wahrlich, wer in Beziehung auf jene Lebensverhältnisse und Thätigkeitsgebiete und ihre Stellung zu „Jesu" oder der seinigen zu ihnen so reden kann, wie Strauß es thut, der beweist damit nur, daß er für „das Eine, was noth ist" (Luc. 10, 42) keinen Sinn hat, daß ihm für die specifische Aufgabe eines Erlösers und Heilbringers der Welt und für die geschichtlichen Bedingungen ihrer grundlegenden Verwirklichung das Verständniß gebricht.

Das Familienleben ist ein köstliches Gut; aber schon in gewöhnlich menschlichen Verhältnissen kann es unter Umständen sittliche Pflicht werden, sich selbst die eigene Begründung eines sochen zu versagen oder, der göttlichen Fügung gehorsam, darauf Verzicht

zu leisten (vgl. Matth. 19, 12). Man wird nicht verlangen, daß wir diesen Gedanken auch noch näher auf die außerordentliche Persönlichkeit und Aufgabe Jesu Christi anwenden sollen. — Die Betheiligung am Staatsleben ist ein wichtiges Ding, aber mit dem Gewinn des Heiles der Seele hat die Politik an sich gar nichts zu schaffen. Da gilt es doch wirklich, Ewiges und Zeitliches, Bleibendes und Vergängliches, Himmlisches und Irdisches wohl zu unterscheiden, und wird man doch wohl über das Wort des Erlösers (Matth. 22, 21): „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gotte was Gottes ist!" nicht hinauskommen. — Gewerbe und Handel sind etwas sehr Nothwendiges und Nützliches in dieser Welt; aber wer einen tieferen Blick in den Sinn und auf die Weise, wie darin so oft gearbeitet und gestrebt wird, gethan hat, der wird es nur angemessen und begreiflich finden, wenn der Erlöser, statt Lehren über die Bedeutung jener Thätigkeiten für die Cultur der Menschheit zu geben, sich darauf beschränkt hat, zu sagen: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele? Oder was kann der Mensch geben, daß er seine Seele wieder löse?" (Matth. 16, 26.) Dem rechtschaffenen und treuen Arbeiter hat er deshalb, wie überall (Luc. 12, 42. 10, 7., Matth. 24, 45. 25, 21.), so sicher auch auf jenem Gebiete die Anerkennung nicht versagt. — So ist nun auch die wahre Kunst in jeder Gestalt eine herrliche Gabe des Gottes, der den Trieb und die Fähigkeit dazu den Menschen verliehen hat, und der „schöne Lebensgenuß" wenn er zugleich ein reiner ist, und darüber nicht größere und wichtigere Lebenspflichten verabsäumt oder vernachlässigt werden, soll christlicher Weise Niemandem verwehrt oder mißgönnt werden. Aber es muß doch auch gesagt werden, daß, wenn irgend wo, hier die Gefahren der Eitelkeit und der falschen Genußsucht die größesten sind, und die Thatsache liegt vor, daß das Leben der classischen Völker der alten Welt trotz aller reichsten Blüthe der „Kunst" und alles „schönen Lebensgenusses" in religiöser und sittlicher Fäulniß zu Grunde gegangen ist. Nein, auch die Kunst schützt vor Verderben nicht, gegen die Sünde ist sie keine heilungskräftige Arzenei, das Heil der Welt und jeder einzelnen Menschenseele fließt aus aus einer anderen Quelle her. Das ist der unaussprechliche Segen des Erlösers, daß er jeder Seele, die in den Bereich seines Lebens gekommen ist und kommt, die Frage in den Vordergrund des Gewissens rückt: „Was muß ich thun, daß ich vor Gott gerecht und in ihm

selig werde? und daß er auf diese Frage nicht nur mit seiner Lehre, sondern auch mit seinem Leben, Leiden und Sterben die Antwort gegeben hat, welche uns auf ihn und immer wieder auf ihn selbst, auf seine göttlich-menschliche Person verweist. Da strömt für uns der Quell des Heils, da ist das ewige Leben zu suchen und zu finden.

XXXII.

Ist nun Jesus Christus der Gottmensch, und haben wir alle Ursach, zu glauben, daß das Christusbild der heiligen Schriften des neuen Testaments in allen Zügen seiner Gottebenbildlichkeit und seiner menschlichen Urbildlichkeit ein wesentlich treues, d. i. geschichtliches, ist, können uns dann die von ihm bezeugten Wunder, sowohl die von ihm gethanen, als die an ihm geschehenen, so weit bei ihnen eine symbolisch-poetische Auffassung ohne gewaltthätige Machtsprüche nicht Raum finden kann, wirklich ein so großes Bedenken verursachen, ein so unüberwindlicher Anstoß sein? Wir müssen zum Schlusse noch einmal in einem andern Zusammenhange kurz auf diese Frage eingehen.

Daß wir die Berufung auf die Naturgesetze, nach denen Wunder nicht möglich seien, wissenschaftlich nicht gelten lassen können, ist schon früher von uns dargelegt (s. oben V und XII). Dennoch enthält die Aussage von Strauß (S. 39), daß durch eine Anerkennung von Wundern überhaupt und insbesondere im Leben Jesu „die Naturwissenschaft in ihren ersten Grundlagen aufgehoben werden" würde, eine halbe Wahrheit. Das ist nämlich wahr, daß die Naturwissenschaft, welche sich einbildet, mit ihren Ermittlungen auch in das Gebiet des Geisteslebens und der Geschichte über- und hineingreifen und mit apodiktischer Gewißheit behaupten zu können, was hier möglich oder unmöglich gewesen sei und sein werde, — daß diese Naturwissenschaft allerdings bei jener Anerkennung in ihren ersten Grundlagen aufgehoben wird, weil diese Grundlagen eben bloß eingebildete und rein scheinbare, bloße Anmaßungen oder Machtsprüche sind. Aber die ächte und wirkliche Naturwissenschaft theilt ja dieselben nicht und kann sie gar nicht theilen. Sie ist eben Naturwissenschaft und nicht Geschichte, nicht Theologie oder Philosophie. So hat sie ein ganz bestimmt abgegrenztes Gebiet und eine ganz bestimmte Aufgabe. Ihr Gebiet ist eben die daseiende Natur, ihre Aufgabe die, das Gebiet dieser Natur nach allen Seiten zu durchforschen und die auf ihm erkennbaren Gesetze zu ermitteln, auszusprechen

und anzuwenden. Sie geht von der Thatsache der Erfahrung aus, daß es im Leben der Natur Gesetze giebt, und weil sie eben die Gesetze des Naturlebens zu erkennen und zu bestimmen sucht, darum ist für sie, als Naturwissenschaft, alles was außerhalb dieser, sei es bereits erkannten, sei es noch zu erforschenden Gesetze liegt, gar nicht vorhanden. Aber daraus, daß Etwas für die Naturwissenschaft nicht vorhanden ist, folgt nicht, daß es überhaupt nicht vorhanden, daß es auch auf dem Gebiete des Geisteslebens und der, nicht bloß auf dem Boden der Natur vor sich gehenden, sondern auch von Geistesmächten durchwalteten Geschichte nicht da, oder nicht geschehen ist. Hier gilt es andere, nur zum Theil auf die Naturwissenschaft fußende, zum anderen und wichtigeren Theile über sie hinausgehende Forschungen anzustellen, und dabei sich den Sinn recht offen zu erhalten und sich nicht von vorn herein lediglich auf den Standpunkt von Voraussetzungen zu stellen, die auf einem anderen Gebiete nothwendig und richtig sein mögen, aber in ihrer absoluten und rücksichtslosen Anwendung auf ein nicht dazu gehöriges die Unbefangenheit des Blicks völlig trüben und aufheben müssen. Aber selbst in Beziehung auf den höchsten möglichen Standpunkt menschlicher Betrachtung der Dinge wird man doch mit Rothe (z. D. S. 108) sagen müssen: „Mag man immerhin den Grundsatz aufstellen, daß Alles, auch das Wunderbarste, was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung zu bleiben habe (Schleiermacher, der chr. Glaube 1, S. 264); aber diese wissenschaftliche Forschung, wenn sie redlich und vorurtheilslos zu Werke geht, wird selbst bald einräumen, daß die für sie unüberschreitbaren Grenzen nicht ohne Weiteres auch die Grenzen des Thatsächlichen sind.“ Vor Allem ist es aber nothwendig, in Beziehung auf die Wunder, und insbesondere die Wunder Jesu, die ursprünglich durch einen schielenden Seitenblick auf die Naturwissenschaft herzugebrachte und schließlich in abgöttischer Verehrung derselben absolut verneinend beantwortete „Frage nach der Möglichkeit der Wunder ganz aus dem Spiele zu lassen und bloß das Augenmerk darauf zu richten, was nach allen, sonst als probehaltig erfundenen, Gesetzen historischer Forschung als Wirklichkeit resultirt“ (Holtzmann, s. E. S. 511).

Von diesem wahrhaft unbefangenen, der Sache selbst entsprechenden Standpunkte aus muß mit Holtzmann (a. a. O. S. 509) gesagt werden: „Falls die Wundererzählungen als selbstverständlich

mythischer Natur aus dem für die Geschichte verwendbaren Erzählungsstoffe gestrichen werden dürfen, werden auch gleichzeitig die meisten Farben ausgewischt, mittelst deren das so individuelle und lebenskräftige Bild der Persönlichkeit und des prophetischen Wirkens Jesu gezeichnet werden konnte. Die Wundererzählungen bilden so sehr die Substanz des synoptischen Berichts, daß, sobald man sie herausbricht, die ganze Mosaikarbeit jeden erkennbaren Plan, alle verständliche Zeichnung verliert. Besonders Ewald (Geschichte Christus S. 189) und Weiße (Evangelische Geschichte I. S. 334 bis 368. Evangelienfrage S. 31. 247 ff.) haben das Verdienst, auf den Charakter der Wunder als täglicher Werke (vgl. Luc. 13, 32), auf die Stätigkeit, die Christus in Ausübung dieser Tagesarbeit beweist, und auf die sachliche Nothwendigkeit gerade eines derartigen Tagewerks für einen Messias aufmerksam gemacht zu haben. Es ist sein Tagesberuf, in dessen Ausübung der Herr gezeichnet wird in den synoptischen Evangelien, und nur in dieser Verbindung treten uns auch jene eigenthümlichen Charakterzüge seiner Persönlichkeit aus unseren Schriften entgegen. Wenn es keine Täuschung war, die uns aus dem gegebenen Material ein unerfindbares, in scharfen Umrissen hervortretendes Personbild erkennen ließ, so wird eine nüchterne Forschung sich eben so wenig der weiteren Ueberlegung entziehen können, daß gerade die Wundererzählungen es sind, welche uns den Herrn in jener Eigenthümlichkeit des Redens und Handelns zeigen, aus welcher wir auf seinen Charakter zurückschließen, oder — anders ausgedrückt —, daß gerade jene individuellen Züge, deren überraschendes Zusammentreffen den höchsten Grad historischer Evidenz hervorbringt, nur im engsten, unablöslichsten Zusammenhange mit den Wundererzählungen auf uns gekommen sind. Der Historiker, der es für erlaubt hält, diese letzteren in Bausch und Bogen zu verwerfen, während er die unverwischbar gezeichneten Züge des Angesichts Jesu als historische Realität anerkennt, ist im Falle, reife Früchte gepflückt und genossen zu haben von Sträuchern und Bäumen, deren Existenz er läugnet. Ohne Anerkennung täglich vorkommender wunderbarer Heilungen giebt es schlechterdings keine evangelische Geschichte; wer sie entfernt, trägt von der Tafel, zu der er einlädt, gleich von vorn herein das tägliche Brod ab, und wird leicht gar nichts mehr übrig lassen, was irgend wie genügen könnte."

Will man für die Wunder Jesu Christi einen Erklärungsversuch

machen, so kann man etwa sagen, daß „die inneren Bedingungen dazu theils in der eigenthümlichen Geistesorganisation Jesu, theils in der Seelenstimmung und Richtung der zu Heilenden“ gelegen haben, — in jener, weil er in seiner wesenhaften Gemeinschaft mit Gott, welcher der Herr ist auch über alle Gesetze, Kräfte und Gestalten der Natur und des Geisteslebens, an dieser Herrschaft, so viel es sein Heilandsberuf erforderte, Theil hatte —, in der Seelenstimmung und Richtung der zu Heilenden aber, weil er überall den Glauben an seine hülfreiche Macht und Liebe wenigstens in irgend einem Maße gefordert hat.

Steht's aber, wirklich geschichtlich angesehen, so mit den von Jesu gethanen Wundern, so weit sie insbesondere Heilungswunder gewesen sind, so wird man auch von dem größesten an ihm geschehenen Wunder, von seiner Auferstehung (vgl. oben XIII), getrost behaupten können, daß dieselbe ein vollkommen glaubhaft verbürgtes geschichtliches Ereigniß ist. Es kann in Hinsicht desselben gar nicht genug darauf hingewiesen werden, in welcher Weise — von den Evangelien um ihrer, freilich nicht unlösbaren, Differenzen willen zu geschweigen — es von Paulus 1. Cor. 15 (vgl. 9, 1. 2. Cor. 4, 6. Gal. 1, 1. 11—16. Phil. 3, 4—15) bezeugt worden ist, und daß bei diesem Apostel, der nach Beyschlags scharfsinnigem Beweise ekstatisch visionäre Zustände von wahrnehmbaren objectiven Erscheinungen sehr wohl zu unterscheiden gewußt hat, an eine noch dazu lediglich phantastisch visionäre Einbildung und Selbsttäuschung zu denken, selber eine arge Selbsttäuschung und jedenfalls ein reiner Gewaltact an einem historischen Zeugnisse ist.

XXXIII.

Möge denn das liebe deutsche Christenvolk aus diesen Bemerkungen, die wir seinem ernsten und gewissenhaften Nachdenken empfehlen, ersehen, daß es mit der Person und dem Leben Jesu, nach den Grundsätzen einer gesunden und unbefangenen Wissenschaft betrachtet, doch etwas anders steht, als Strauß ihm einreden möchte. Wie der alte Gott noch lebt und zu Gunsten eines pantheistischen Weltgeistes weder auf seine Persönlichkeit und sein persönliches Weltregiment Verzicht geleistet hat und jemals leisten wird, noch den Himmel der christlichen Hoffnung auf ein persönliches Fortleben und Vollendetwerden in einem Reiche der Vollendung und des ewigen Le-

bens zusammenstürzen lassen kann,
bild der heiligen Schrift und der l
himmlischen Erhöhung und Verklär
zum Leben denen, die an ihn glau
ein Geruch des Todes zum Tode de
2, 16). Es muß einmal wieder so
Welt Weisheit Thorheit ist bei Gott
göttliche Thorheit," d. i. was die W
dafür hält, „weiser ist, denn die
„Das Reich Gottes aber steht nic
(1 Cor. 4, 20), und so wird's auch
heit oder thörichten Weisheit, die s
so hoch erhaben dünkt. Er hat ni
7, 23) gesprochen: Selig ist, der sic

en kann, so bleibt uns auch das Christus-
und der lebendige Christus selbst in seiner
d Verklärung, — ein Geruch des Lebens
ihn glauben und in ihm selig werden —
n Tode denen, die verloren werden (2 Cor.
wieder so recht offenbar werden, daß „dieser
bei Gott" (1 Cor. 3, 19), und daß „die
vas die Welt und ihre eingebildete Weisheit
denn die Menschen sind" (1 Cor. 2, 25).
steht nicht in Worten, sondern in Kraft"
ird's auch bleiben trotz aller weisen Thor-
heit, die sich über Jesum den Christ Gottes
Er hat nicht umsonst (Matth. 11, 6. Luc.
ist, der sich nicht an mir ärgert!